SUMA DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

VOLUMEN II

TRATADO II

PSICOLOGIA

P S I C O L O G Í A

CAPÍTULO III:

El método constructivo de la Psicología filosófica.

25.- Nexo y orden. Después de haber tratado en capitulo 1 - del objeto incomplejo, es decir, de la materia acerca de la cual trata la Psicología filosófica; y después de haber declarado en el capítulo 2 la naturaleza de dicho objeto complejo, es decir, del objeto - que es el fruto de su investigación, la cuestión que ahora se nos --- plantea es sobre el método con que debe construirse esta parte de la Filosofía natural a fin de que adquiera verdadero rango científico. - Trataremos: 1º de la necesidad de la experiencia para construir la -- Psicología filosófica; 2º, de la calidad del mismo método filosófico.

ARTÍCULO I:

NECESIDAD DE LA EXPERIENCIA.

Tesis 1. Conforme a la verdad objetiva, así como a la mente de Aristóteles y de Santo Tomás, el método constructivo de la Psicología filosófica, además de los primeros principios metafísicos de razón, hasta tal punto requiere la experiencia científica, que sin ella, 1) ni puede comenzarse la investigación de la misma, ni 2) los hallazgos obtenidos mediante la investigación filosófica pueden recibirse, si no están de acuerdo con la experiencia.

26.- Nociones.- MÉTODO, en líneas generales, no es otra cosa más que un camino o modo de proceder para la obtención de algo. -- Así pues, el método de la Psicología filosófica será el camino o el - modo de proceder para la adquisición de esta ciencia.

Dos pueden ser los métodos para adquirir una verdad científica: uno, constructivo o de invención, que a veces también se llama lógico, gracias al cual se hace el primer hallazgo y la primera construcción de la ciencia; otro, llamado de disciplina, que puede considerarse más propiamente como pedagógico y didáctico, mediante el cual la ciencia que previamente ha sido hallada y constituída por los sabios y los doctores, se va elaborando como disciplina y se procede a su difusión.

27.- Por PRIMEROS PRINCIPIOS DE RAZÓN -que son, -- desde luego metafísicos-, entendemos aquí aquellas verdades fundamentales que no podemos tomar inmediatamente de la experiencia sensible; por más que, con ocasión de tal experiencia, sean aprehendidas por el entendimiento humano, con toda evidencia y por una especie de intuición que se sitúa al margen de toda duda; de esta forma, dichas verdades son declaradas verdaderas, de suerte que no pueden demostrarse si no es por reducción al absurdo. Tales son, por ejemplo, los principios de identidad, de no contradicción, de razón suficiente y otros parecidos.

28.- La EXPERIENCIA se toma aquí en el sentido de percepción inmediata de las cosas que se hallan sometidas a nuestras facultades cognoscitivas, con la intervención principalmente de las sensitivas. El acto por el que se lleva a cabo semejante experiencia suele llamarse observación por parte de los modernos.

La experiencia: a) por razón del modo como se lleva a cabo, puede ser de dos clases: científica y vulgar; según que sea contemplación de la cosa hecha con atención e intención de comprobar y averiguar algo acerca de su objeto, tomando las precauciones oportunas para evitar el error; o que se halle desprovista de tales requisitos.

b) Por razón de la perfección, puede ser "simple experiencia" u observación, o "experimentación" o uso del experimento. Por experimentos se entiende la misma experiencia u observación, en cuanto que puede repetirse al arbitrio del experimentador, pudiendo igualmente provocarse su objeto y obtenerse en distintas circunstancias.

c) Finalmente, por razón de la cosa que se trata de conocer, la experiencia puede ser "objetiva" o "subjetiva", según que la cosa que es objeto de experiencia u observación, sea algo extrínseco al sujeto de la experiencia, como tal; o que, por el contrario, sea algo intrínseco, también como tal.

La primera resulta la única posible en el caso de todas las ciencias naturales, y también en el de la Psicología por lo que se refiere a la vida puramente fisiológica; la segunda es propia únicamente de la Psicología, cuando ésta trata de la vida consciente del hombre; en cuanto que el hombre, mediante un proceso de reflexión es capaz de conocer sus propias actividades psíquicas, los objetos que aparecen en ellas, e incluso es capaz de reconocerse a sí mismo mediante la citada reflexión, en el momento mismo de ejercitar tales actividades. Por ello, este sistema de aprehenderse a sí mismo con los propios actos, u observación subjetiva, recibe también el nombre de "introspección"; y, en consecuencia, la observación objetiva puede también llamarse "extrospección".

29.- La COHERENCIA DE LAS CONCLUSIONES CON LA EXPERIENCIA, que se requiere según el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, no ha de consistir en que todas las proposiciones establecidas por la Psicología filosófica, sean exactamente las mismas que las señaladas por las ciencias biológicas y por la Psicología experimental. Esto sería, por lo demás, imposible, como quiera que las conclusiones de la Psicología filosófica, por su propia naturaleza, suelen situarse más allá del orden empírico. Bastará, por tanto, para que exista tal coherencia, que las conclusiones de la Psicología filosófica no estén en oposición a las conclusiones de la ciencia experimental, si bien, por otra parte, reciben de ellas la mayoría de las veces mayor consistencia y vigor.

30.- Estado de la cuestión.- La Tesis afirma, en general, que la Psicología filosófica, cuyo estudio nos disponemos a abordar, ha sido construída de hecho, sobre el fundamento de la experiencia, no vulgar sino científica; y que este fundamento es de todo punto necesario para que la misma Psicología sea legítima y goce de pleno valor científico.

No entramos aquí en cuestiones más intrincadas acerca de las diversas clases de experiencia, ni en ver hasta qué punto se requieren o bastan la introspección y el experimento.

Por lo demás, nadie hay que dude que la Psicología filosófica debe construirse bajo la luz de los primeros principios, pues no existe ciencia alguna, ni siquiera experimental, ni mucho menos filosófica, -- que no se construya de tal forma.

La cuestión, pues, viene a reducirse a lo siguiente: si para elaborar legítimamente la Psicología filosófica puede prescindirse de - los datos de la experiencia; de tal suerte que, mediante la pura especulación de un principio o doctrina ideal - que se suponga que son verdaderos independientemente de la experiencia -, pueda construirse legítimamente la Psicología filosófica; igualmente se trata de ver si esto se da o no en la Psicología filosófica elaborada por los escolásticos, y - que nosotros vamos a exponer en este Tratado.

31.- Opiniones.- Lo primero lo niegan los "idealistas" de todo tipo, los cuales, a la hora de elaborar la ciencia psicológica, como quiera que rechazan el valor de la experiencia, sobre todo de la experiencia sensible, no pueden proceder más que "a priori" en todo lo concerniente a la Psicología.

También hemos de considerar que se apartan de la doctrina propuesta en la tesis, si bien sólo en la práctica y de modo inconsecuente, algunos autores escolásticos del tiempo de la decadencia, que alejándose de la tradición aristotélico-escolástica, condescendían demasiado -- con los argumentos "a priori" en algunas cuestiones nada claras pertenecientes a las ciencias naturales.

Por lo que se refiere al segundo punto -es decir, que la Psicología aristotélico-escolástica se funda en la experiencia-, muchos hay todavía entre los psicólogos modernos, que menosprecian o incluso rechazan, la Psicología de los escolásticos, por la idea falsa que tienen -- de que nuestra Psicología filosófica, incluso en lo que se refiere a -- sus asertos fundamentales, no se apoya suficientemente en la experiencia.

Así pues, la importancia de la presente tesis no es pequeña para desvanecer los muchos errores de los autores modernos, que la mayoría de las veces proceden con una verdadera ignorancia de la auténtica Psicología filosófica.

32.- Prueba de la Tesis.- PARTE 1ª: COMIENZO DE LA INVESTIGACIÓN DE LA PSICOLOGÍA FILOSÓFICA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA. La Función y el objetivo de la Psicología filosófica es investigar, con ayuda del entendimiento, las causas del orden metaempírico o suprasensible (n.18) de cualquier clase de vida sometida a la experiencia humana.

Es así que el entendimiento no puede incoar una tal investigación a menos que conozca previamente y con todo detalle lo que le suministra la experiencia.

Luego, la investigación filosófica ha de ser incoada por la - experiencia.

La Consecuencia es patente. La Mayor consta por lo que ya se ha dicho en los dos capítulos precedentes. La Menor se prueba, ya sea a) por razón del objeto de la investigación, ya sea b) por razón del entendimiento con el cual la investigación se lleva a cabo; ya sea finalmente c) por el hecho de que todos los que niegan la tesis no se apoyan sino en razones totalmente falsas.

a) Por razón del objeto. En efecto, cualquiera que pretende filosofar, ha de hacerlo sobre algún objeto determinado; de lo contrario, no filosofaría sobre nada, y por consiguiente, no filosofaría en absoluto. Ahora bien, cuando el psicólogo filósofo pretende filosofar acerca de la vida que cae bajo el campo de la experiencia humana, es necesario que, antes de empezar a filosofar de ella, tenga conocimiento de su existencia y, por lo menos, de algunas propiedades. Pero una vida tal, tanto por lo que se refiere a su existencia como a las propiedades peculiares que le competen en los diversos vivientes, no puede ser conocida sino es por la experiencia, y no una experiencia cualquiera, sino minuciosa y científica.

b) Por razón del entendimiento. Pues todos los conocimientos intelectuales, incluso aquellos que versan acerca de especulaciones metafísicas y acerca de los mismos principios de la razón, traen su origen del conocimiento experimental y sensible. Luego, con mayor razón, los conocimientos intelectuales que versan acerca de la vida natural y concreta que cae bajo el campo de nuestra experiencia, deberán comenzar a partir de un conocimiento sensitivo y experimental mucho más próximo.

c) Por razón del fundamento en que se apoya la opinión contraria. Esta opinión, en verdad, únicamente se funda en el prejuicio idealista por el que se afirma, en forma dogmática, que la experiencia no posee ningún valor científico, que las cosas que percibimos mediante los sentidos son ilusorias, y que finalmente no podemos saber nada de la realidad que existe fuera de nuestra mente. Ahora bien, en este lugar damos al Idealismo por ya refutado en la Crítica.

33.- PARTE 2ª: TODOS LOS HALLAZGOS PROCEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA HAN DE SER COTEJADOS CON LA EXPERIENCIA.

La razón es que la verdad no puede estar en oposición a la verdad. Así pues, si las cosas que constan como verdaderas por la experiencia cierta se hallan en oposición a las conclusiones filosóficas que se estiman, con toda certeza, verdaderas y legítimas; habrá que concluir que las unas o las otras son falsas o se han hallado equivocadamente.

Pero el investigador prudente que se halla frente a conclusiones opuestas, juzgará más bien haberse equivocado en el raciocinio filosófico, de por sí, es más abstruso y expuesto a errores, que en la experiencia llevada a cabo, siempre y cuando se hubieren tomado todas las cautelas para evitar el error.

34.- PARTE 3ª: ESTA ES LA OPINIÓN DE ARISTÓTELES, DE SANTO TOMÁS Y DE LOS GRANDES ESCOLÁSTICOS.

Aduciremos tan sólo unos cuantos testimonios de los muchísimos que podrían citarse.

ARISTÓTELES echa en cara a los platónicos el no prestar atención a la experiencia en las cuestiones de filosofía natural, y censura a los Pitagóricos el que tratan de acomodar los hechos a sus opiniones apriorísticas, y no sus opiniones a los hechos de la experiencia: "No preocupándose de buscar las razones y las causas de las cosas que se ven; sino arrimando dichas cosas a ciertas razones y opiniones suyas, y tratando de adornarlas".

Y, contra los que sostienen que nada se mueve en el mundo, él afirma que lo dicen por alguna debilidad de su mente: Afirmar "que todas las cosas se hallan en reposo e indagar la razón de ello, perdiendo de vista el sentido, constituye una debilidad del entendimiento".

SANTO TOMÁS, por su parte, escribe: "A veces, las propiedades y los accidentes de la cosa que se demuestran por los sentidos, expresan con suficiencia la naturaleza de dicha cosa, y en tal caso conviene que el juicio sobre la verdad de la cosa, que forma el entendimiento, -- sea conforme también a lo que los sentidos demuestran de la cosa en --- cuestión; y tales son todas las cosas naturales, que se hallan determinadas a la materia sensible, y por ello, en la ciencia natural, el conocimiento debe ir a parar a los sentidos, con el fin de que, de este modo, juzguemos sobre las cosas naturales según lo que los sentidos manifiestan, como aparece en el libro III "Del Cielo y del Mundo" (de Aristóteles); y el que desdeña los sentidos en las cosas naturales, no puede menos de desembocar en el error".

En caso de que haya conflicto con la razón, hay que inclinarse a favor de la experiencia. El Santo Doctor lo expresa con estas palabras: "Toda afirmación que es confirmada por los sentidos, es mejor que la que contradice a éstos; y una conclusión que contradice a los sentidos es increíble; en cuanto al principio que no concuerde con el conocimiento experimental en los sentidos, hay que decir que no es tal principio, sino más bien algo contrario a un principio".

Por último, <u>los grandes escolásticos</u> posteriores hablan en -- los mismos términos. Baste citar el testimonio de SUÁREZ, que afirma lo siguiente en su "Metafísica": "Ocurre con frecuencia que los que mucho confían en el entendimiento, con desprecio de los sentidos, yerran fácilmente en las cosas naturales, como ya lo notó Aristóteles en el Libro VIII de los "Physicorum, c.3".

Lo que afirma SUÁREZ de los principios metafísicos más altos, con mayor razón tiene aplicación a los principios más particulares; en efecto, él mismo continúa: "Otros principios, en fin, son particulares y propios de cada una de las ciencias; y respecto de ellos aparece necesaria la experiencia, así como la confrontación de muchos elementos singulares, para obtener un asentimiento firme y evidente, no ya sólo por la vía del descubrimiento -lo cual cae de su peso-, sino también por la vía de la disciplina"... "Luego ello es señal de que para obtener un -- asentimiento evidente a partir de las razones suficientemente conocidas de los mismos términos, se requiere de todo punto una abundante experiencia, mayor desde luego por la vía del descubrimiento, pero siempre alguna por la vía de la disciplina; aunque siempre habrá que tener en - cuenta que habrá de ser mayor o menor según la diversidad de dotes de -- los experimentadores".

35.- <u>Objeciones</u>.- Los antiguos escolásticos, sin que se puedan excluir Santo Tomás y el mismo Aristóteles, en la adquisición de la --- ciencia acerca de las cosas naturales, incluso de los vivientes, no pocas veces incurrieron en muchos y graves errores.

<u>Luego</u>, no hay que conceder tanta importancia al método del -- descubrimiento en la elaboración de la Psicología filosófica.

Respuesta: Distingo el Antecedente. Los antiguos escolásticos, y el mismo Aristóteles, cometieron muchos y graves errores en lo referente a las conclusiones de la Psicología filosófica, por el recurso que hicieron a la experiencia, Niego. Pues aún habrían errado mucho más si a ella no hubiesen recurrido. Cometieron muchos errores en lo referente a las conclusiones de la ciencia puramente experimental, que tomaban como fundamento de su especulación filosófica, Subdistingo: por defecto de las ciencias experimentales de su época -el cual defecto no puede atribuirse ni a los escolásticos ni a los principios del método que seguían-, Concedo; por defecto de los principios de su método, Niego.

....

ARTÍCULO II

CON QUÉ CLASE DE MÉTODO SE HA DE FILOSOFAR EN LA PSICOLOGÍA FILOSÓFICA

36.- Clases de método, según su relación con la experiencia. El método filosófico puede considerarse en la relación de dependencia que tiene respecto de la ciencia experimental; y bajo este aspecto puede ser de tres clases, a saber: meramente empírico, apriorístico y empírico-racional.

El meramente empírico es propio de muchos filósofos positivistas materialistas, para los cuales cualquier conclusión obtenida por la vía del raciocinio, es rechazable, no precisamente porque no sea coherente con la experiencia, sino únicamente porque mediante la experiencia no pueden llegar a percibir la verdad misma.

El método apriorístico o racionalista, por el contrario, es el que suelen utilizar los filósofos más o menos imbuídos de la mentalidad idealista, los cuales desdeñan el valor de la experiencia, o incluso lo rechazan.

El empírico-racional es el que defienden todos aquellos que, sin dejar de admitir el valor, e incluso la necesidad de la experiencia, sostienen que es además posible llegar, mediante el raciocinio, a un conocimiento cierto y verdaderamente científico de muchas realidades que se escapan a cualquier experiencia, por el hecho de que únicamente pueden percibirse por el entendimiento, y de ninguna manera por la percepción sensible.

No obstante, hay que advertir que la citada división del método más se refiere al espíritu o a la mentalidad con que se conducen en su especulación los seguidores de cada uno de los métodos citados, que al mismo hecho o a la praxis de la investigación. En lo que se refiere al hecho y a la praxis, ni por una parte los seguidores del método apriorístico o racionalista son capaces de prescindir en absoluto de la experiencia al verse obligados a suponer, al menos, la experiencia subjetiva de las ideas como fundamento de sus investigaciones; ni por otra parte los que únicamente conceden valor científico a la experiencia, se abstienen del raciocinio.

37.- <u>El método de la Psicología escolástica es empírico-racional</u>. Por la doctrina ya expuesta (Tesis 1, n.26-35), es manifiesto que la psicología filosófica, según la mente de ARISTÓTELES, de SANTO TOMÁS y de los escolásticos, ha de construirse acudiendo al método empírico-racional.

No sólo en su intención, sino también de hecho, los escolásticos de la edad media y los neo-escolásticos se han servido de la experiencia y del raciocinio en la elaboración de la Psicología, conjugando los argumentos a posteriori con los argumentos a priori, la inducción con la deducción, en perfecta armonía, según las exigencias de la materia objeto de la investigación; y ello además de un modo tan apropiado y eficaz, que las conclusiones a las cuales llegaron mediante ímprobos esfuerzos siguiendo el citado método, deben considerarse con toda verdad como parto del feliz matrimonio de la experiencia y de la razón.

38.- <u>Clases de método según el aspecto de la dirección del raciocinio</u>. Si consideramos ahora el modo y, por decirlo así, la dirección de la actividad mental en orden a obtener el conocimiento científico de una cosa cualquiera, hemos de distinguir dos métodos: <u>analítico</u> y <u>sintético</u>.

El <u>Analítico</u> procede por la vía de la resolución, es decir, de la vuelta desde el actual compuesto a las partes de que consta, o lo que es lo mismo, desde la cosa en cuanto "principiada" a su principio. Por el contrario, el método <u>sintético</u> es el que va por la vía de la composición, o del progreso de las partes al compuesto, o del principio a lo "principiado".

Santo Tomás explica con toda claridad la raíz de la distinción de ambos métodos al escribir: "En toda investigación conviene empezar por algún principio, el cual, si de la misma manera que es primero en el conocimiento, lo es también en el ser, no puede ser un proceso resolutorio (o sea, analítico), sino más bien compositivo (o sea, sintético); pues las causas son más simples que sus efectos. Ahora bien, si lo que es anterior en el conocimiento es posterior en el ser, se trata de un proceso resolutorio, como cuando juzgamos de unos efectos totalmente manifiestos, resolviéndolos en causas simples".

39.- <u>El método de la Psicología escolástica es a la vez analítico y sintético</u>. Pues en verdad, ambas direcciones o métodos de proceder, en cuanto que se fundan en la misma ley y naturaleza de la mente humana, necesariamente tienen lugar en cualquier investigación científica; razón por la cual, todas las ciencias en alguna proporción necesitan de ambos métodos. Sin embargo, según las características de cada ciencia en particular, suele predominar un método sobre otro y, por ello, en razón del método, las ciencias pueden dividirse en analítico-sintéticas, o simplemente analíticas; y en sintético-analíticas, o simplemente sintéticas.

Pero la Psicología filosófica, según la mente de los escolásticos, puede decirse a la vez analítica y sintética, al abarcar y utilizar según convenga, ambos métodos, ora remontándose de los hechos conocidos y contingentes de la experiencia a especular acerca de la naturaleza necesaria de las causas de que tales efectos proceden; ora descendiendo del conocimiento científico y necesario de las causas, una vez logrado, a un conocimiento mejor y más profundo de los efectos de las mismas, así como a su ordenación y consideración sistemáticas, dando a todo la unidad que es propia de la consideración científica, y que de hecho las cosas tienen en la naturaleza.

C A P Í T U L O   I V

Excelencia e importancia de la Psicología

40.- Nexo y orden.- Después de haber tratado de la amplitud del objeto, de la legitimidad y del método de la Psicología filosófica, algunas consideraciones hemos de hacer sobre su excelencia. Todo el mundo es consciente de la importancia que en nuestros días se da a los estudios psicológicos; a nosotros nos incumbe únicamente tratar de la excelencia de la Psicología filosófica que ha sido elaborada según la mente de Aristóteles y de Santo Tomás. Semejante excelencia surje principalmente por dos capítulos, a saber: por la misma naturaleza de la Psicología, y también por la estrecha conexión que la misma guarda con otras muchas ciencias tanto especulativas como prácticas, por donde se ve su dignidad y utilidad. Trataremos, pues, primero de su dignidad, y segundo de su utilidad.

A R T Í C U L O   I

DIGNIDAD DE LA CIENCIA PSICOLÓGICA

41.- Por razón del objeto.- No existe, en verdad, ciencia alguna, que pueda llamarse tal, de ningún objeto, por insignificante que éste sea, que no deba ser considerada digna de todo aprecio. Pues toda ciencia, por el hecho de serlo, constituye una perfección del hombre y, por consiguiente, algo bueno y el ornamento del mismo. No obstante, unas ciencias, por razón de su objeto, son mejores que otras. Ahora bien, entre todas las ciencias que versan acerca de las cosas naturales, ninguna aparece más excelente que la Psicología, por razón de su objeto.

En verdad, entre todas las cosas naturales, nada hay que nos sea tan querido, tan grato y tan conveniente como la vida y todo lo que a ella se refiere, en especial a la vida humana. De aquí que, por esta sola razón, la Psicología a causa de la mayor nobleza y dignidad de su mismo objeto, tendríamos que considerarla, sin más, como más digna y noble que todas las demás ciencias acerca de las cosas naturales.

"La razón de esto es, afirma Santo Tomás, que como dice el Filósofo en el libro undécimo "De animalibus", más deseamos tener un pequeño conocimiento de las cosas más altas y honorables, aunque dicho conocimiento no exceda de la probabilidad, que tener un conocimiento cierto y detallado de las cosas que son menos nobles".

42.- Por razón de su certeza.- Pero la ciencia psicológica, incluso en lo que se refiere a su certeza, se encuentra muy por encima de las demás ciencias naturales. En efecto, aunque muchas de sus afirmaciones no son más que probables y no carecen de oscuridad, sin embargo en lo que se refiere a las fundamentales, no existe ninguna otra entre las ciencias naturales filosóficas que sea más cierta, y en la cual las verdades totalmente ciertas sean más frecuentes, según el lector mismo podrá comprobar a lo largo de todo el tratado.

Por ello, no dudamos en afirmar con Santo Tomás que esta ciencia -es decir, la "Del alma"- es en alto grado recomendable, porque, -- por una parte, es cierta, y esto cualquiera lo puede experimentar en sí mismo, saber: que tiene alma y que el alma vivifica. Y por otra parte, es más noble: pues el alma es la más noble entre las criaturas inferiores.

43.- Por razón de la perfección del método.- De lo dicho hasta aquí queda bien clara la excelencia del método utilizado por los --- aristotélico-escolásticos en la construcción de la ciencia psicológica. Pues el método en cuestión es el más completo entre todos los que pueden pensarse, como quiera que resume la razón de proceder de todos los demás métodos, y se sirve, en forma apropiada y coherente, en todas las razones de conocer propias del hombre.

Es también el más fecundo, ya que puede aplicarse a investigar todo aquello que, de algún modo, guarda relación con la vida.

Pues como quiera que encuentra su punto de apoyo en los principios incontrovertibles de la razón, y no menos en los hechos verificados por la experiencia, nunca habrá nada que pueda ser pensado por la - recta razón, y que pueda ser propuesto por mucho que avancen las ciencias experimentales, que no sea capaz de explicar por sus propios principios y de asimilar plenamente la psicología, se sirve de un método -- tan apropiado y tan coherente con los métodos de las ciencias positivas.

44.- Por razón de su historia.- Se añade a lo anterior su venerable antigüedad, así como la perpetua tradición merced a la cual la doctrina así hallada y elaborada ha merecido recibir el nombre de perenne, *en cuanto a lo fundamental*, muy de otra manera que los sistemas de la moderna Psicología, los cuales, como otros tantos meteoritos que aparecen en el cielo de la ciencia, resplandecen momentáneamente, para desvanecerse luego y perecer, una vez puestos de manifiesto sus errores, o en el mejor de los casos, para ser sepultados en el olvido.

Nuestro método tiene por autor a Aristóteles, y en todo el -- mundo, con razón, se le reconoce como eximio fundador de la Psicología. Pues aunque de los asuntos psicológicos algunas cosas habían dicho los poetas, algunas más los filósofos antigüos, y más sin comparación Sócrates y Platón; sin embargo, todos ellos parecen haber reservado al genio incomparable de Aristóteles la *misión* y la gloria de construir el maravilloso edificio de la Psicología.

Por su parte, este método lo hicieron suyo los grandes doctores escolásticos de la edad media: Anselmo Cantuariense, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Scoto, todos los cuales, a fuerza de corregir los errores del maestro que eventualmente podían haberse deslizado, y enriqueciendo todo el acervo -al que se iban añadiendo innumerables elementos nuevos y útiles- con citas de los autores eclesiásticos y de los Padres de la Iglesia, lograron elaborar la gran síntesis científica que se conoce en la historia con el nombre de "Escolástica" que, por desgracia, tantos ignoran no sin gran perjuicio de la ciencia psicológica.

A R T Í C U L O I I

UTILIDAD DE LA CIENCIA PSICOLÓGICA

45.- Por la conexión que guarda con las ciencias especulativas. Muchas son las ciencias especulativas que se hallan unidas en íntima trabazón con la Psicología, y que apenas pueden prescindir de ella.

La Psicología, sobre todo, necesita todo el conjunto filosófico; ya sea la Epistemología (o Crítica) en la importantísima resolución del problema crítico; ya la Cosmología en sus disquisiciones acerca del movimiento, del tiempo, del espacio y del mundo corpóreo; ya, más que ninguna, la Teología natural, que tantas veces acude a argumentos psicológicos.

Tampoco pueden prescindir de debatir muchas cuestiones psicológicas los que dedican sus esfuerzos a la Teología dogmática, como resulta evidente a cualquiera que dé un simple vistazo al índice de un manual de Teología dogmática.

46.- Por su conexión con las ciencias prácticas. Si tras haber examinado las ciencias especulativas, pasamos ahora a considerar las ciencias poéticas o prácticas, es patente la utilidad que la Psicología tiene para todos los que cultivan y ejercen dichas ciencias.

La Psicología, en efecto, está en estrecha conexión con la Dialéctica, que, cuando entra en el campo de disponer la múltiple operación de la mente a la consecución de la verdad, entra por ello mismo en el terreno de la Psicología, a la cual corresponde la discusión de la naturaleza de las operaciones mentales.

De modo semejante, la Retórica, que trata de producir la persuasión mediante el discurso verbal, e igualmente las Bellas Artes, o liberales, que se hallan proyectadas en su totalidad a la producción de la emoción estética mediante el conocimiento, se enlazan íntimamente con la Psicología, a la que pertenece investigar la naturaleza del conocimiento, de la persuasión, de la emoción estética y del sentimiento.

Y si pasamos a considerar la ciencia y el arte de la Medicina, es de todos conocido en qué grado es necesaria la Psicología a cualquier médico, pero muy especialmente a aquellos que se llaman "psiquiatras", o que se sirven para curar de métodos psicoterapéuticos, de los que, por otra parte, apenas puede haber un médico capaz de prescindir por completo. Tampoco la Patología mental, ni la Terapéutica, especialmente mental, podrán ser comprendidas por nadie que no posea alguna noción, por lo menos vulgar de Psicología.

Con lo que ocurre que ya muchos consideran como deficiente e incompleta una formación médica floja en Psicología.

Para terminar la enumeración, pongamos de relieve la gran utilidad que de la Psicología recibe la Filosofía moral, principalmente en sus aplicaciones prácticas. Y ello se evidencia tanto más cuanto que la ciencia de las costumbres hasta tal punto se apoya en el conocimiento de la naturaleza humana y de sus actos -en especial de la voluntad, de la libertad, de las tendencias, de los hábitos y de las pasiones-, que en modo alguno puede existir -no ya sólo se trata de ser absoluta y perfecta, si no tiene ante la vista lo que la Psicología enseña acerca de los citados elementos.

Además de la Filosofía moral, existen otras ciencias prácticas, según todos reconocen, que necesitan unos buenos conocimientos de Psicología. Tales son las que tienen por fin la formación, perfección y dirección de la vida de los hombres; por ejemplo: la Pedagogía, la Ascética, la Mística y también la Política.

.. ..

L I B R O I I

L A V I D A , E N G E N E R A L

47.- Finalidad y división del presente libro. Santo Tomás, al comentar a Aristóteles, escribe: "Como enseña el Filósofo en el libro undécimo "De animalibus", en cualquier género de cosas es necesario que primero se consideren las cosas que son comunes, y aparte y posteriormente, las que son propias de cada uno de los géneros... La razón de ello es porque, de no hacerse así, habría que repetir lo mismo muchas veces".

Nosotros, que deseamos evitarlo en el presente Tratado, después de haber expuesto en el libro I, la verdadera naturaleza y el objeto propio de nuestra ciencia -que ya dijimos que es la vida toda que cae bajo nuestra experiencia-, nos disponemos a abordar en este libro II las cuestiones generales relativas a la vida, las cuales, si bien es cierto que se hallan resueltas en la mayoría de los casos por el sentido común de los hombres, sin embargo se han visto empañadas con muchos y graves errores por parte de los filósofos de todas las épocas.

Dichas cuestiones generales parece que pueden reducirse a tres capítulos, cuya solución nos abrirá y limpiará de obstáculos el camino para las cuestiones que habrán de ser tratadas en los libros restantes. Y son: 1ª, ¿qué es la vida?; 2ª, ¿dónde se halla establecida la vida de la naturaleza que contemplamos?; y 3ª, ¿de cuántas clases es la vida y cuáles son los géneros supremos de la misma?.

C A P Í T U L O I

D e f i n i c i ó n d e v i d a

48.- Distribución del capítulo.- El método que seguimos (tésis 1, n.26-35) exige que 1º propongamos la definición de vida que es común a todos los vivientes corpóreos, y que está tomada de las descripciones hechas por las ciencias experimentales biológicas; después, en 2º lugar, será el momento de establecer la verdadera definición filosófica de vida.

A R T Í C U L O I

DESCRIPCIÓN DE LA VIDA QUE ES COMÚN A TODOS LOS VIVIENTES CORPÓREOS, Y QUE ESTÁ TOMADA DE LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS.

Tesis 2.- Las ciencias experimentales biológicas de tal manera describen la vida corpórea que las actividades de los organismos han de ser consideradas como diferentes por su propia naturaleza, o por su especie, de las actividades de los entes no organizados.

49.- Nociones.- Con el nombre de ORGANISMOS, para ponernos de acuerdo con los adversarios en el umbral mismo de la disputa, entendemos todos aquellos cuerpos naturales que constan de partes distintas en estructura, a saber: órganos, tejidos, células, así como estructuras inferiores a la célula.

La estructura distinta de estos cuerpos, así como sus diversas actividades que se denominan vitales, las estudian, con métodos experimentales propios, las así llamadas ciencias biológicas: Fisiología, Histología, Citología, y Química biológica.

50.- Hay que distinguir con toda precisión en la cuestión que nos ocupa, tres géneros de actividades, o si se prefiere, tres aspectos que ofrece la actividad de los organismos.

Existen, en efecto, en todos los organismos, determinadas actividades que, sin diferencia alguna, ni en cuanto a la cosa en sí ni en cuanto al modo, son comunes a todos los cuerpos incluso no organizados; tales son muchos fenómenos de orden mecánico, físico y químico; por ejemplo: el peso o la gravedad, la electricidad, el estado coloidal de la materia, y otras cosas por el estilo.

Otra clase la constituyen las actividades que, consideradas en sí mismas, o en cuanto a la cosa en sí, se hallan también en todos los cuerpos de la naturaleza, pero no en cuanto al modo; toda vez que en los organismos manifiestan ciertas modificaciones accidentales -es decir, según más o menos-, las cuales no poco parecen distinguirse los cuerpos organizados de los no organizados.

Citemos, por ejemplo, la capilaridad; el tropismo, una irritabilidad propia de la materia organizada, con la cual un organismo reacciona de modo peculiar contra distintos agentes, y se llama heliotropismo, geotropismo, tactismo...; las especiales combinaciones bioquímicas; o de los elementos químicos con la substancia organizada, en la que la molécula, por lo general, consta de un número mucho mayor de átomos y de la que proceden de modo natural las substancias orgánicas, como el azúcar, diversas clases de aceites, la urea, el añil y muchas más; mientras que,fuera de los organismos o de ninguna manera, o no sin gran habilidad y un sin fin de precauciones, se obtienen en los laboratorios mediante la síntesis química.

Por último, la tercera actividad de los organismos, o el tercer aspecto de una misma actividad, se encuentra en el conjunto de todas las actividades del organismo:

Consiste, según todos, en cierto proceso complicadísimo de muchas y diversas actividades, mediante el cual un organismo cualquiera, procedente de una sola o de dos células germinales, desprendidas de un organismo preexistente, se desarrolla, contruyéndose a sí mismo según un tipo específico propio,transformando sin cesar la materia que le es extraña y convirtiéndola en sustancia propia, y rechazando igualmente de la sustancia propia la materia que es inútil, en la manera que mejor conduzca a la conservación y a la perfección tanto del propio individuo, como de la especie propia.

51.- El que algunas actividades difieran entre sí por su propia naturaleza o especie, equivale a ser en sí mismas distintas hasta el punto de no diferir sólo en cuanto al modo -es decir, en cuanto al grado de complejidad-, sino según más y menos, o en cuanto a algunas modificaciones fundamentales únicamente; sino que difieren en toda su entidad, esencialmente en cuanto a la cosa en sí.

Si las actividades de los organismos difieren en su especie o naturaleza de las actividades de los cuerpos no organizados, tales actividades serán entre sí irreductibles, es decir: no se dará tránsito continuo de las unas a las otras; sino que aparecerá una verdadera discontinuidad; de suerte que, ni será posible la obtención de la actividad propia de los organismos a partir de cualquier combinación de las actividades propias de la materia no organizada, ni tampoco la actividad peculiar de los organismos, por mucho que se considere, ofrecerá nada a la observación científica que manifieste la forma de obrar de los cuerpos no organizados. Si las cosas son de esta manera, las actividades de los cuerpos organizados serán dadas inmediatamente por la naturaleza; es decir, serán elementales y no aditivas -según se dice-, o como resultantes de la suma de otras actividades de la materia no organizada como quiera que se hubieren combinado.

52.- <u>Estado de la cuestión</u>.- Todavía no planteamos aquí la cuestión relativa a la razón por la cual han de ser explicadas filosóficamente las actividades propias en los organismos, que se denominan vitales, ni tampoco la que se refiere a la diversidad específica que existe entre las sustancias vivientes y las no vivientes, que se considerará más adelante en el libro III.

Aquí consideramos inmediatamente en sí mismas las actividades de los organismos, en cuanto hechos determinados de la naturaleza que, no sólo caen bajo la observación común de todos los hombres, sino también de la propia de las ciencias positivas; las cuales se encargan de investigar y de describir con métodos propios experimentalmente las actividades de los organismos.

El fin de la tesis consiste en que, dando de lado cualquier interpretación filosófica, establezcamos los hechos comprobados científicamente y que deben ser admitidos por todos, para poder proceder después a establecer las tesis siguientes con la debida seguridad frente a cualquier clase de adversarios.

No pretendemos afirmar que todas las actividades de los organismos, o según todos los aspectos, difieran por su propia naturaleza, o específicamente, de las actividades de los cuerpos no organizados. Pues como quiera que es una constante de la naturaleza el que los seres más perfectos contengan las perfecciones de los que lo son menos, reconocemos sin más, y de ello no vamos a establecer discusión alguna, que las actividades del primero y del segundo grado, de las cuales anteriormente (n.50) hemos tratado, se encuentran, al menos en cuanto a la cosa en sí, también en los cuerpos no organizados.

Así pues, toda la cuestión se reduce a las actividades del tercer género, en razón de las cuales mantenemos que las actividades de cualquier organismo, por simple que sea, difieren específicamente, o por su propia naturaleza, de las actividades como quiera que estén combinadas, que se hallan en los cuerpos no organizados.

O en otras palabras: afirmamos que las actividades de los organismos son dadas inmediatamente por la naturaleza, y no son, por tanto, aditivas, o resultantes de la combinación de otras actividades corpóreas.

53.- Opiniones.- La tesis, entendida en el sentido expuesto, - según el cual únicamente se trata de los hechos,prescindiendo de cualesquiera interpretaciones filosóficas de dichos hechos, cuenta en nuestros días con adversarios entre los expertos en Biología.

En la práctica, pueden considerarse como adversarios muchos materialistas que parecen desconocer o pasar por alto tales hechos, preocupados sobre todo de describir otros aspectos de la vida a los que pueden ofrecer una explicación más cómoda en su teoría.

La tesis, pues, en cuanto relativa a los hechos observados --- científicamente, goza de certeza física, y se nos ofrece como el más sólido fundamento del resto de la discusión que hemos de establecer sobre la vida.

54.- Prueba de la tesis.- Consta por las ciencias biológicas, 1º que las actividades propias de los cuerpos organizados, no pueden en modo alguno resultar del conjunto de las actividades en los cuerpos no - organizados; y 2º, que, consideradas en sí mismas, presentan no pocos -- puntos que no se observan, ni siquiera de forma incoativa y rudimentaria, en los cuerpos no organizados.

Luego, la tesis propuesta es verdadera.

La Consecuencia es evidente a partir de las definiciones anteriormente dadas. Probamos el Antecedente por partes.

1º. El que no se dé tránsito del mero conjunto de las actividades de los cuerpos no organizados, sin la intervención de organismo alguno preexistente, a las actividades que son propias de los organismos, es algo que se admite por todos los biólogos, entre los cuales son comunes las expresiones o adagios: "todo ser vivo procede de otro ser vivo" (Harvey), "toda célula procede de otra célula" (Virchow), "todo núcleo procede de otro núcleo" (Fleming), "todo gránulo procede de otro gránulo" (Cajal), con que el hecho en cuestión se expresa según las distintas opiniones acerca de la unidad elemental organizada o viviente.

2º. El que las actividades propias de los organismos manifiesten muchos puntos que no se observan ni siquiera incoativamente en los - cuerpos no organizados, quedará patente por la consideración de los siguientes hechos, que, para favorecer su retención en la memoria y al mismo tiempo el orden, iremos exponiendo distribuídos en unos cuantos grupos y de manera sinóptica, remitiendo al lector que desee una exposición más profunda, a los tratados especiales de Biología.

55.- A) ACTIVIDAD PROPIA DE LOS ORGANISMOS CONSIDERADA DE MANERA GENERAL. Consiste esencialmente, no en una única operación aisladamente considerada, sino en un proceso o sucesión de varias actividades ordenadas que se dan en partes distintas del organismo, mediante las cuales, a través de estadios numerosos y complejos por lo general, el organismo se constituye en su integridad y perfección; de suerte que el arranque - de la evolución siempre se hace de un minúsculo fragmento de materia tomada de un organismo preexistente, que la mayoría de las veces consta de una o de dos células únicamente, y en el cual se incluye virtualmente el futuro organismo, informe en el momento que se considera.

La citada epigénesis, o evolución ontológica de un organismo, se lleva a cabo mediante la procreación de nuevas células, que unas veces se obtienen por la simple división de una célula adulta, pero casi siempre por admirables procesos cariocinéticos que dan origen a la evolución intrínseca de la célula.

Las Células multiplicadas, se componen entre sí naturalmente con un orden tal, y gozan de unas funciones tan apropiadas, que poco a poco van formando tejidos y órganos, de los cuales resulta toda la organización y la actividad del organismo, según el tipo de la especie propia.

Por último, en los organismos se preparan unos gérmenes mediante los cuales se engendran nuevos individuos, que, al suceder a los que mueren naturalmente después de un ciclo vital relativamente corto, conservan la especie a que pertenecen e instauran nuevos ciclos de vida.

Este proceso tan complicado y a la vez tan ordenado de tan distintas actividades, se lleva a cabo con un perpetuo flujo de la materia, llamado metabolismo vital, gracias al cual el organismo va seleccionando las distintas sustancias que le son convenientes y las convierte en su propia sustancia mediante el anabolismo o asimilación, a la vez que rechaza la materia que le resulta superflua o que le es perjudicial mediante el catabolismo o desasimilación.

Así pues, la materia que pasa a convertirse en organismo presenta unas actividades de las cuales está totalmente desprovista tanto antes de su asimilación como una vez hecha la desasimilación.

Baste con lo dicho para hacernos una idea de la actividad de los organismos, en líneas generales, sobre la cual pueden consultarse los tratados biológicos.

56.- B) LA ACTIVIDAD PROPIA DE LOS ORGANISMOS CONSIDERADA EN ESPECIAL. De dos maneras podemos considerar dicha actividad: a) comparando entre sí las diversas actividades de las distintas partes del organismo existentes simultáneamente en un momento temporal; y b) comparando el conjunto de todas las actividades sucesivamente, o las actividades de un cierto tiempo con las actividades futuras, del mismo organismo.

a) Si se comparan entre sí las actividades que existen simultáneamente, resplandece una armonía admirable de todas ellas, o sea, una unidad en la variedad, de modo que las diversas partes del organismo no actúan más que subordinadas al organismo en su totalidad, mejor aún, es todo el organismo el que lo efectúa todo mediante sus diferentes partes. Los hechos principales que manifiestan al todo como un todo actuante, son los siguientes:

1) La distribución del trabajo y la mutua dependencia de las distintas partes en la operación. Así, de entre las partes, hay unas que toman el agua, otras que toman el carbón, y otras que preparan el alimento que es transmitido por otras partes a las distintas del organismo, siendo almacenado, finalmente, por otras partes. Para expresarlo en la forma más breve, diremos que las partes todas del organismo, aún las más pequeñas, llevan a cabo, una por una, unos trabajos destinados a servir de provecho a las otras partes, a la vez que ellas reciben de éstas muchos elementos sin los cuales no serían capaces de cumplir su cometido.

2) La solidaridad o comunión de bienes en virtud de la cual -- cuando beneficia o daña a una parte, afecta también por la misma razón a las demás. Así, si una de las partes, aunque pequeña, recibe una herida, las demás se encuentran también hasta cierto punto afectadas, y todas -- ellas contribuyen,en la medida de sus posibilidades, a la curación de la citada herida. En el caso en que toxinas o venenos pudieran afectar algu na parte del organismo, inmediatamente se preparan antitoxinas por otras partes con el fin de alejar el peligro común.

3) La adaptación propia de los organismos, gracias a la cual - cada una de las actividades del organismo se acomoda a nuevas circunstan cias, tanto internas como externas, según lo reclama el bien y la perfec ción del todo. Así, una planta en una región seca desarrolla hojas menores, a fin de que disminuya la transpiración del vapor de agua interno; y según la actividad solar es mayor o menor, las hojas de las plantas se orientan al sol más o menos. Así las células de "cambio" -que circula bajo la corteza de los árboles-, se multiplican de tal manera que a partir de ellas brota una rama completa o una raíz, según lo exige la necesidad de cada circunstancia.

57.- b) Pero si las actividades, que de una manera tan armónica confluyen en un todo complejo, se comparan con las actividades futuras, resplandece entonces una admirable teleología, o dirección de todas las actividades hacia un fin determinado con toda precisión, que es la - conservación de todo el organismo e incluso la conservación de la especie mediante la generación de otros organismos. Lo cual se evidencia en los siguientes ejemplos.

1) La Construcción teleológica de un organismo a partir de una parte minúscula hasta el estado perfecto. Esto se evidencia principalmen te en el período embrional; así como también en las destrucciones artifi ciales que se hacen en algunos animales inferiores, como en el "Echino - microtuberculato"; y también en los experimentos llevados a cabo con --- otros muchos animales pertenecientes a los celentéreos, ascidios y anfibios, y así mismo en el "amphioxio", animal vertebrado.

La finalidad en la construcción a veces consta también por los transplantes. Así, ocurre no raras veces que, si una parte de una gástru la se transplanta de su lugar a otro, se desarrolla convirtiéndose en un órgano correspondiente a este lugar; de aquí que puede resultar siendo - un ojo,o la médula espinal, o el cerebro, o la epidermis o cualquier otra parte del organismo.

2) La Conservación del organismo gracias al alimento sabiamente repartido. Todas las partes del organismo conspiran a la conservación del todo, con la solidaridad y mutua coordinación de que antes hemos hablado, preparando, elaborando y distribuyendo el alimento, así como haciendo acopio de sustancias antitóxicas y reservas vitales. Y si el alimento distribuído a las distintas partes es insuficiente para la conservación de la vida de todo el organismo, primeramente se consumen las reservas preparadas en un principio, y una vez que estas se acaban, se con sume por fin la sustancia propia, pero de manera que primero se toman -- las partes que son menos necesarias,y últimamente las que lo son más.

3) La Regeneración de los órganos perdidos. Ocurre en algunos animales -por ejemplo, en la "Tubularia", perteneciente al género de los hidropólipos, y en la "ascidia Clavelina", que si se corta un órgano un tanto notable, como la cabeza, o las branquias, todas las demás partes - cambian la dirección u orientación de sus actividades, de forma que primeramente se disponen a cooperar a la regeneración del órgano perdido. Y si -como ocurre en la "Clavelina"- en alguna ocasión no llegan a conseguirlo, todas las partes, en un proceso regresivo, se transforman en la forma embrional, a fin de que transcurrido un tiempo de nuevo surja la - entera "Clavelina" aunque más pequeña.

58.- Objeciones.- 1.- Según los biólogos Herrera, Leduc y otros, en la utilización de unas determinadas soluciones de elementos químicos en las que no pueden darse sino actividades físicoquímicas, se consigue que la materia poco a poco se organice y crezca por una especie de nutrición un poco diferente de la nutrición de los organismos.

Luego, las actividades de los organismos no son irreductibles a las actividades de los cuerpos no organizados.

Respuesta: distingo el antecedente: en dichos experimentos la materia se organiza y crece mediante una especie de nutrición puramente aparente, y para aquél que no considere bien la cosa, Concedo; verdaderamente, y de forma que el que observe el fenómeno no se convence inmediatamente, y que el caso no tiene nada que ver con los fenómenos propios - de los organismos y que se han expuesto en la prueba, Niego.

59.- 2.- Los cristales, cuyas actividades no trascienden el orden físico-químico, manifiestan determinados fenómenos muy semejantes a los que se dan en los organismos.

Luego, "a pari" las actividades propias de los organismos no - pueden reducirse a las actividades físico-químicas.

El Antecedente se prueba por los siguientes hechos: a) Un Cristal cualquiera tiene su origen en un núcleo primario, de la misma manera que el organismo lo tiene en una célula.

b) Se nutre y acrecienta su tamaño, apropiándose la materia -- que le es extraña, al igual que el organismo.

c) Adopta una configuración perfectamente determinada conforme al tipo a que pertenece, del mismo modo que el organismo según su tipo - específico.

d) Como lo hacen los organismos, también los cristales reparan sus heridas, aún en estado líquido, con lo que se hallan más cerca del - estado de la materia organizada.

Respuesta: Niego el Antecedente; y en cuanto a los hechos que se aducen, es preciso decir, en líneas generales, que difieren por completo de las actividades de los organismos que referimos en la prueba.

Así, en cuanto a a) un cristal no siempre procede de otro cristal, como el organismo procede de otro organismo; sino de la materia en disolución que tiene la propiedad de cristalizar en una forma determinada.

Por lo que se refiere a b), el cristal, una vez que se ha conseguido su núcleo primitivo, no se nutre con nutrición verdadera -es decir, convirtiendo en propia la substancia que le es extraña-, ni siquiera con una verdadera combinación química; tampoco aumenta su tamaño por intususcepción mediante la actividad metabólica, sino únicamente por mera agregación de partes y yuxtaposición.

En cuanto a c), es verdad que el cristal posee una configuración perfectamente determinada; ahora bien, dicha determinación no sobreviene por epigénesis, o evolución interna, como en los organismos, sino que procede de la materia de que consta el cristal, de suerte que ya en el núcleo primario puede decirse que se encuentra formado de antemano - todo el cristal.

La reparación de las heridas de que se trata en d), así como la recuperación de la forma propia, es algo que en los cristales se realiza por mera agregación, al contrario que en los organismos, según consta por lo dicho.

Por último, en cuanto al elemento material, tenemos que los -- cristales se hallan también en el estado líquido de la materia, como quiera que su formación y evolución se rigen por las mismas leyes.

-ARTICULO II: DEFINICION FILOSÓFICA DE LA VIDA

Tesis 3.- Acertadamente los escolásticos ponen la nota característica de la vida en la inmanencia teleológica, y definen cualquier ser viviente como "una substancia a la que conviene moverse a sí misma según su propia naturaleza, o actuarse a sí misma de alguna manera para la operación".

60.- Nexo.- El sentido común de los hombres suele considerar como vitales las actividades de los organismos consideras en la tesis anterior; y en razón de ellas, los organismos se denominan también vivientes o que gozan de vida.

Existen además en algunos organismos que podemos contemplar en la naturaleza -esto es, en los animales y en los hombres- otras operaciones superiores, llamadas psíquicas, que pertenecen al orden de la cons- - ciencia, y que igualmente se llaman también vitales; y en último término, según nos consta por la Metafísica o al menos por la divina revelación, se dan también substancias vivientes con una vida consciente no orgánica ni corpórea, como los ángeles y Dios, creador de todas las cosas.

Esto supuesto, y tras haber descrito en la tesis anterior la - vida que es común a todos los organismos, conforme a las observaciones y - experimentos propios de la ciencia biológica experimental, pretendemos -- ahora definir filosóficamente cuál es la nota característica, o el predicado esencial, que de alguna forma puede decirse de todo viviente y de sólo él y por cuya virtud un ser viviente se distinga de cualquiera otro no viviente.

Semejante nota característica la encontramos en la definición de vida elaborada por los escolásticos, bajo la guía de Aristóteles; definición que defendemos como recta y que consideramos debe ser mantenida a pesar de los progresos de las ciencias.

61.- Nociones.- VIVIENTE es un concreto cuya razón abstracta o formal lógica se llama vida.

El viviente puede considerarse de dos maneras, a saber: en acto primero y en acto segundo; según que se conciba como sujeto que puede actuar vitalmente, prescindiendo de su operación vital; o como obrando - "en acto" vitalmente, incluyendo por tanto el sujeto y su actual operación vital que lo informa. A lo mismo viene a parar la división en viviente entendido en sentido nominal y en sentido participial.

De modo semejante, la vida puede considerarse en acto primo y en acto segundo. Vida en acto primero es la razón por la que el viviente se concibe que se hace formalmente apto para obrar vitalmente; mientras que la vida en acto segundo es el mismo ejercicio de la vida, o la misma actividad vital: el mismo vivir.

VIVIR, por último, no es otra cosa más que ser vivo o viviente. Ahora bien, ser vivo o viviente también puede tomarse en dos sentidos, es decir, en acto primero y en acto segundo. Vivir en acto primero no es -- otra cosa sino ser o existir en una naturaleza a la que conviene el vivir; de donde resulta evidente la expresión de Aristóteles: "vivir es el ser que tienen los vivientes".

Por tanto, vivir en este sentido no supone más que una substancia viva, prescindiendo de sus operaciones. Pero vivir en acto segundo - implica, además, la operación vital añadida a la substancia viviente. Vivir en acto primero, en consecuencia, puede decirse un vivir substancial, mientras que vivir en acto segundo, sería un vivir accidental, si se trata de los vivientes creados.

Ahora bien, a la pregunta de qué se predica la vida en un sentido más propio, si de la substancia o de las operaciones, hay que responder con Santo Tomás que el predicado "vida", en el orden lógico o del conocimiento, conviene primero a las operaciones, de las cuales deducimos la existencia de la substancia viviente; pero en el orden ontológico, primariamente conviene a la substancia.

62.- Pasando a otra cosa, los nombres de "Movimiento" y "Moverse", que se emplean ante todo para designar el movimiento local, que es el que mejor nosotros conocemos, pueden tomarse en tres sentidos, a saber: en sentido estricto, en sentido amplio, y en sentido amplísimo.

En sentido estricto, significan cualquier mutación sucesiva, - ya sea según el lugar, la cantidad o la cualidad, por oposición al movimiento instantáneo.

En sentido amplio, el movimiento significa cualquier mutación verdadera, es decir, el tránsito del ser de la potencia al acto, tanto - si es mutación sucesiva como instantánea, corporal o espiritual, y en este sentido conviene también a las operaciones intelectuales de las substancias creadas.

En sentido amplísimo, por último, se aplica a cualquier operación, tanto si se lleva a cabo mediante el tránsito de la potencia al acto, como si no; y así abarca incluso la inefable operación divina.

Para que la definición pueda convenir a todo viviente, incluso a Dios de alguna manera, al menos en sentido análogo, hay que tomar el - nombre "movimiento" en sentido amplísimo, pero para que convenga a todos los vivientes creados, basta que sea tomado en sentido amplio. "Tomando el movimiento en sentido amplio, escribe Santo Tomás, según qué también la operación intelectual puede tenerse por una clase de movimiento".

Esta identificación del movimiento con la operación en las cosas creadas no contiene nada de absurdo, y ello se demuestra por el hecho de que en las criaturas no se da jamás operación alguna sin que se - dé mutación, con lo que ocurre que, si consideramos el movimiento en relación con la causa de que procede y con el sujeto en que se recibe, pertenece a los predicamentos de acción o de pasión con los cuales se identifica. De donde se vé que el nombre "movimiento" puede extenderse para significar también la operación divina que, sin embargo, se realiza sin mutación alguna.

63.- El movimiento o la operación de que aquí se trata es el movimiento o la operación inmanente, que hemos expresado en el enunciado de la tesis con las palabras "moverse a sí mismo", o "actuarse para la operación".

La operación, al igual que el movimiento, puede ser transeunte, que pasa o va a parar a una cosa distinta del operante; e inmanente, que permanece dentro del mismo agente. "La diferencia que entre ambas existe, según Santo Tomás, es que la primera acción no constituye una perfección del agente que mueve, sino del objeto movido, mientras que la segunda acción constituye perfección en el agente".

Así pues, actuarse a sí mismo en orden a la operación, equivale a obrar por propia iniciativa, o a obrar de modo inmanente, y, en definitiva, a perfeccionarse a sí mismo; en efecto, el término de la operación, al ser una entidad positiva y permanecer dentro del agente, necesariamente le perfecciona de alguna manera, ya sea en el orden substancial, ya en el orden accidental.

Luego estas tres formas de expresarse: "moverse o actuarse a sí mismo por propia iniciativa en orden a la operación", "actuar de modo inmanente" y "perfeccionarse a sí mismo", aunque expresen la misma realidad o la misma acción inmanente perfectiva, sin embargo cada una de ellas la hace de un modo más apropiado y claro según las distintas especies de vivientes; y así, el movimiento y la espontaneidad aparecen de manera más manifiesta en los animales, la inmanencia en los seres cognoscitivos, mientras que el perfeccionarse y el construirse el viviente, resplandecen mayormente en la evolución y en la nutrición de la vida vegetativa, que es propia, por lo demás, a todos los organismos.

64.- Por fin, en el enunciado de la tesis se añade "según su propia naturaleza", con las cuales palabras quedan excluídos de la inmanencia por la cual pretendemos definir la vida, aquellos movimientos u operaciones que, aunque parezcan recibirse en el mismo sujeto operante del cual proceden, y por tanto, presenten alguna apariencia de inmanencia, sin embargo no proceden de un sujeto plenamente constituído en su estado natural. Esto puede ocurrir de dos maneras, a saber: porque depende aún de sus causas eficientes o está "in fieri" (en devenir); o al menos, que se encuentra en un estado violento debido a una fuerza extrínseca que se le hiciere contra su propia inclinación.

En estos casos, la inmanencia no sería más que aparente; pues la acción no procedería "ab intrínseco", sino adecuadamente "ab extrínseco", es decir: en el primer caso, procedería de la causa generante, mientras que en el segundo, de la causa que tiene la fuerza desde fuera.

65.- Estado de la cuestión.- El sentido de la cuestión, así como su objetivo consta ya con toda claridad por las nociones que han sido dadas; en otras palabras: pretendemos dar la definición filosófica de viviente considerado en general, definición que, por tanto, ha de convenir de alguna manera a todo viviente y sólo a él, de cualquier clase que sea. No pretendemos que semejante definición sea unívoca, sino que reconocemos que es sólo análoga respecto de los distintos vivientes, por la razón tan diversa según la cual hay que comprender el predicado "moverse a sí mismo" y "obrar de modo inmanente", cuando se aplica a Dios y a las criaturas; así como por la razón completamente distinta de perfeccionarse a sí mismo en la vida psíquica y en la puramente vegetativa. Pero lo que principalmente nos incumbe, es dar la noción de aquella vida que es común, sin excepción, a todos los cuerpos naturales organizados, es decir: la noción de la vida vegetativa.

66.- Opiniones.- Prescindiendo de la opinión de aquellos que, al tratar de la vida, no prestan ninguna atención a su definición, o que sostienen que es imposible definir la vida, las definiciones que normalmente circulan pueden dividirse en dos grupos.

El primero comprende un enorme número de definiciones, propuestas tanto por aquellos que cultivan la ciencia experimental, como por -- los filósofos, y que son coherentes con la nuestra.

Muchas de estas definiciones pueden verse en De La Vaissière y en Urráburu, donde mayormente se rechazan por razones de peso. Y es que la mayoría, o no se ajustan a las reglas de la recta definición; o no se fundan lo suficiente en los hechos debidamente observados, sino en falsas teorías vitales; o no son aplicables a cualquier género de vida, sino únicamente a la fisiológica; o no son más que puras tautologías, y por - tanto resultan inútiles.

El otro grupo lo constituyen los que defienden sustancialmente la definición que hemos propuesto, recurriendo con diversas palabras al movimiento inmanente, que, si se entiende y se explica como es debido, - debe ser considerado, en verdad, como nota propia y exclusiva de la vida.

Tal sentencia, que ya fué propuesta por Platón y citada multitud de veces por Aristóteles, fué enriquecida y explicada por los grandes autores escolásticos, entre los cuales destaca Santo Tomás, en multitud de lugares. Brevemente Suárez describe esta definición en estos términos: "por la doctrina común de los filósofos, e incluso por el sentido común de todos los hombres... las sustancias corpóreas vivientes se distinguen de las no vivientes en que las no vivientes, hablando en rigor y por la condición de su propia naturaleza, no se mueven a sí mismas 'ab intrínseco', ni obran para adquirir en sí el complemento de su perfección; mientras que las sustancias vivientes son aquellas que poseen verdaderamente esta capacidad de moverse a sí mismas y de perfeccionarse 'ab intrínseco'".

Esta definición la proponemos como ciertamente buena y como coherente en forma óptima, no sólo con las doctrinas de los Escolásticos, tanto filósofos como teólogos, sino también con las conclusiones científicas y ciertas de las ciencias biológicas; y por tanto, como sumamente apropiada para las investigaciones filosóficas más avanzadas acerca de - la naturaleza y de las propiedades de la vida.

67.- Prueba de la tesis.- La definición de vida propuesta en - el enunciado de la tesis es buena, si 1) define mediante alguna nota verdaderamente característica de la vida, es decir: que A) convenga a todo viviente y B) sólo al viviente, y además 2) sea clara por completo, o al menos, más clara que lo definido.

Todo esto consta por las reglas de la buena definición que establece la Lógica. Vamos a demostrar cómo todo ello es así.

1) EL MOVIMIENTO O LA OPERACIÓN INMANENTE, ES DECIR: PROPIA -- DEL SUJETO DEL CUAL ES INTRÍNSECAMENTE PERFECTIVA, CONVIENE A) A TODO VIVIENTE. En efecto, todos los vivientes, unos viven a) con una vida meramente intencional o psíquica, como el alma humana separada del cuerpo, - el ángel, Dios; otros, -a saber: los seres corpóreos organizados-, b) viven con vida vegetativa, y entre ellos algunos también viven también con una vida consciente, como el animal y el hombre, y así podemos presuponerlo ahora por el sentido común de los hombres, sin contar con que más adelante vamos a demostrarlo.

Ahora bien a) no puede ponerse en duda que una operación vital psíquica es inmanente al sujeto del cual procede, tanto por el sentido - común, como por el mismo concepto de actividad psíquica, por ejemplo, el conocimiento, que necesariamente debe proceder "ab intrínseco" del sujeto que conoce, de lo contrario propiamente se llamaría cognoscente; y -- también debe recibirse "in intrinsecum" (en la parte intrínseca) del mismo sujeto. De lo contrario, el sujeto que produjera el acto de conocimiento, no tendría dicho conocimiento, y en consecuencia, el sujeto en cuestión conocería a la vez y no conocería, como quiera que conocer es tener conocimiento.

b) Es evidente que la vida común a todos los organismos -es decir, la vida vegetativa-, es una operación inmanente, por la descripción de las actividades de los cuerpos organizados de que hablamos en la tesis anterior.

Especialmente, esto se pone de manifiesto en el fenómeno de la asimilación, por el cual la substancia extraña se convierte, mediante la nutrición, en propia substancia del organismo"la nutrición expresamente y "per se" hace que la nueva materia sea propia del supósito del que la -- misma procede, de donde se sigue que no puede existir en ningún instante o signo sin que verdaderamente sea inmanente al supósito del que procede".

Pero principalmente se demuestra por el hecho que como se ha - dicho anteriormente (n.56), toda la actividad de los organismos procede del todo y se dirige hacia el todo, lo cual no es otra cosa más que obrar de modo inmanente.

B) En cuanto a que el movimiento u operación inmanente y perfectiva, tal como se describe en las nociones, convenga a sólo los vivientes, se pondrá de manifiesto en la solución de las dificultades.

68.- 2) LA NOTA POR LA CUAL SE DEFINE LA VIDA ES SUFICIENTEMENTE CLARA, O AL MENOS, MÁS CLARA QUE LA COSA DEFINIDA. Es claro por la -- simple observación, aún no científica, del sentido común, que se manifiesta de dos maneras, A) en forma directa, y B) en forma indirecta.

A) Directamente, pues "decimos que el animal vive cuando comienza a tener movimiento de sí mismo, y en tanto juzgamos que el animal vive en cuanto que aparece en él semejante movimiento; pero cuando ya no - se mueve por sí mismo, sino que es movido por otro, entonces decimos que el animal está muerto por falta de vida. De donde resulta que propiamente son vivientes los seres que se mueven a sí mismos según alguna clase de movimiento".

B) Indirectamente también, teniendo en cuenta los seres que -- llamamos vivos únicamente por semejanza: pues, como observa el mismo Santo Tomás, "vimos por similitud que viven aquellos seres que parece que - se mueven, aunque no se perciban sus motores, como el agua viva de una - fuente que corre, pero no de una cisterna o de un estanque; y llamamos - argumento vivo a aquel que parece también tener movimiento o cierta vivacidad".

Suárez, a este respecto, dice lo siguiente: "Es evidente que, según esta perfección, los vegetales tienen cierta conveniencia substancial con los animales y con los hombres, conveniencia que no tienen los cuerpos inferiores, en cuanto que los vegetales pueden obrar sobre ellos mismos como objetos, y constituirse a sí mismos,'per se' y en sentido -- propio, en el último acto. Luego un concepto que es común a los vegetales y a los seres cognoscentes, de la misma manera que es uno, así también ha podido expresarse con la misma palabra: 'viviente', como consta por lo dicho y por la utilización que todos hacen".

69.- Objeciones.- 1.- Por el hecho de que la definición no -- conviene, o no parezca convenir, a todos los vivientes. La definición, ante todo, no le conviene a Dios.

Luego, al menos, no es buena definición, ya que debe convenir a todo viviente.

Respuesta: Distingo el Antecedente: si no tomamos el movimiento en sentido amplísimo, es decir: por una operación verdadera, que sin embargo no supone en modo alguno mutación o tránsito de la potencia al acto y perfectibilidad, Concedo el Antecedente; pero si el movimiento - se suma, en sentido amplísimo, en cuanto que puede significar la operación inmanente, que excluye, de modo positivo, cualquier mutación y perfectibilidad, Niego.

Instancia. Es así que, en este sentido, la operación no conviene a las criaturas, que siempre se perfeccionan por dicha operación. Luego, permanece la dificultad.

Respuesta: Distingo la menor subsumida: no conviene a las criaturas, si la mutación y la perfectibilidad se excluyen positivamente -- del concepto de la operación inmanente, Concedo; si únicamente prescindimos de ellas, Subdistingo: entonces, la operación no conviene a Dios y a las criaturas de forma unívoca, Concedo; de forma, al menos análoga, Niego.

Instancia. No hay nada que se mueva a sí mismo. Luego, la definición dada no conviene a ningún viviente natural. El Antecedente es claro, porque todo lo que se mueve, se mueve por otro. Luego, no hay nada que se mueva a sí mismo.

Respuesta: Distingo el Antecedente: no hay nada que se mueva a sí mismo, al menos con movimiento tomado en el sentido más amplio, es decir: sin mutación propiamente dicha, Niego; con movimiento propiamente dicho, que supone alguna mutación, Subdistingo: que se mueva a sí mismo en sentido adecuado, o sea, de tal modo que no sea movido simultáneamente también por otro, Concedo; no hay nada que se mueva a sí mismo, - al menos en sentido inadecuado. Niego. Y, negada la consecuencia, distingo , por la misma razón, la prueba del Antecedente y el segundo consecuente.

Instancia. Muchas acciones, ciertamente vitales, han de ser - tenidas como transeuntes. Tales son, por ejemplo, la acción de pintar, - de tocar la guitarra, incluso las acciones más íntimas de pensar y de - apetecer, que con frecuencia se dirigen hacia objetos extrínsecos al viviente.

Respuesta: Distingo el Antecedente: Hay muchas acciones ciertamente vitales que de ninguna manera son inmanente, sino únicamente -- transeuntes, Niego; que, además de ser inmanentes, tienen algún otro término extrínseco, en virtud del cual pueden llamarse también transeúntes, Subdistingo: de tal forma que sean vitales también, en cuanto al modo, Concedo; no sólo en cuanto al modo, sino también en cuanto a la substancia, Niego (n.50).

Así, las acciones de pintar y de tocar la guitarra no son vitales en cuanto que producen una pintura o un sonido agradable; cosas - que se obtienen según las leyes mecánicas y por el movimiento de los dedos; sino únicamente son vitales en cuanto que se producen tales movimientos de los dedos. Y, por lo que se refiere a los dichos movimientos, -- tampoco pueden decirse vitales en cuanto a la substancia, sino únicamente en cuanto al modo.

Por lo que se refiere a las acciones de pensar y de apetecer, hay que decir son totalmente vitales en cuanto a la substancia, como quiera que el término de las mismas es físico y plenamente inmanente a las potencias por las cuales es realizado. El término intencional, o el objeto al que dichas acciones intencionalmente van a parar o que representan, muchas veces es extrínseco; pero aquí no planteamos la cuestión del término intencional, sino únicamente del físico, producido mediante la actividad vital.

70.- 2.- Por el hecho de que la definición no convenga sólo a los vivientes. Hay en la naturaleza muchas operaciones inmanentes que, sin embargo, no son vitales. Así a) los cuerpos pesados se mueven en su caída hacia la tierra, y los ligeros, por el contrario, hacia arriba; b) la aguja magnética igualmente se mueve; c) un cuerpo impulsado por una fuerza extrínseca, continúa moviéndose; d) los cuerpos elásticos, después de estirarse, recuperan la primitiva posición moviéndose.

Respuesta. Niego el antecedente, y en cuanto a los hechos aducidos hay que decir euq en ellos no se dan más que acciones transeúntes.

Pues a) el cuerpo, al caer, es atraído por la tierra y el cuerpo ligero es levantado por la presión del aire o de algún cuerpo más denso en el que se halla sumergido; b) otro tanto hay que decir de la aguja magnética, que es atraída desde fuera, es decir, en tanto que se ve afectada por el magnetismo terrestre; c) un cuerpo arrojado, o un proyectil, no se mueve con fuerza propia, sino con una fuerza que recibe adecuadamente desde fuera; y por último d) lo mismo hay que decir del cuerpo elástico, al que se aplica por tracción una energía potencial, que se transforma después en movimiento actual, el cual, por tanto no cabe duda de que procede adecuadamente de fuera.

Los antigüos resolvían de otra manera las dificultades expuestas; pues, juzgando desacertadamente según la Física de su tiempo, que los cuerpos pesados y los ligeros ocupaban su lugar en la naturaleza, al cual, si eran apartados violentamente, volvían por su propia virtud natural, para mostrar que dichos movimientos no eran vitales, exigían para la inmanencia propia de los vivientes que aquellos cuerpos que obrasen de modo inmanente, estuvieran constituídos en su propio ser natural. Así, Santo Tomás.

71.- Instancia. Por lo menos, el fuego obra de modo inmanente, y no es un viviente; como es fácil de ver, la llama de alguna manera se nutre de la materia combustible y toma incremento, convirtiéndola en su propia substancia.

Respuesta: niego el aserto, y en cuanto a la razón aducida, distingo: la llama se nutre aparentemente, o en forma metafórica, Concedo; realmente y con verdadera nutrición, Niego; y niego también el supuesto, a saber: que la llama constituye un ser "unum per se", como si fuera uno de los cuatro elementos de los antigüos, cuando no es más que una agregación de varios cuerpos en estado gaseoso metidos a una alta temperatura. Esta temperatura se comunica a los cuerpos presentes, los cuales, si tienen alguna afinidad con el oxígeno del aire, se combinan con él y se produce la combustión.

Instancia. Al menos, una combinación química cualquiera es una operación inmanente y no es vital. Pues en la combinación química, cuando dos cuerpos se unen para formar un sólo cuerpo, el efecto producido - permanece en ellos, y por tanto la combinación es una operación inmanente.

Respuesta. 1º: Niego el Antecedente: sin que tenga ningún valor la prueba aducida para probar la inmanencia de la acción con que los cuerpos se combinan, como quiera que haya de explicarse el hecho en cuestión.

En efecto, si -según admiten muchos escolásticos- los elementos al combinarse pierden su ser substancial propio para constituir una nueva substancia o un nuevo cuerpo, es evidente que el efecto no permanece en el mismo cuerpo del que procede.

Pero si se admite que la combinación consiste tan sólo en la - diversa posición de los átomos de donde surgen nuevas propiedades accidentales, entonces todo tiene su explicación mediante una acción transeúnte.

Respuesta. 2º: Distingo el Antecedente: la combinación química es una operación del cuerpo "in fieri" (en devenir), o la constitución misma de un cuerpo en estado connatural, Concedo; de un cuerpo "in facto esse", o constituído ya en su estado connatural, Niego. Falla, por tanto, aquí la definición de vida, por la razón de que la acción inmanente que entra en la definición de vida, debe proceder de un cuerpo ya constituído en su estado natural; y no basta que surja de un cuerpo que aún no se halla constituído en su naturaleza, como ya hemos dicho (n.64).

CAPÍTULO II

Determinación del ámbito de la vida y del supósito viviente.

72.- Nexo y orden.- Ya conocemos, por la doctrina del capítulo anterior, qué es la vida; damos ahora un paso más para averiguar dónde se encuentra la vida. En razón de la estricta inmanencia que es propia de la vida, ésta no puede hallarse más que en el ser "uno per se", o 'supósito'; y el sentido común de los hombres considera con razón que las plantas, los animales y los hombres son supósitos que gozan de vida, -- mientras que los demás seres del mundo que contemplamos carecen de ella. Mas, para salir al paso de los filósofos - en todo tiempo los ha habido - que defendían que todos los seres del mundo viven, profesando la doctrina del pampsiquismo o hilozoismo; y de algunos autores recientes, que - han afirmado que las plantas, los animales y los hombres no son verdaderos supósitos o individuos vivientes, sino únicamente células o partes inferiores a la célula -cuya doctrina recibe el nombre de colonismo o - polizoismo-, hemos de tratar 1º del pampsiquismo, y 2º del polizoismo.

ARTÍCULO I

NO TODOS LOS SERES DE LA NATURALEZA VIVEN.

Tesis 4.- Entre los seres que son objeto de la filosofía natural, la vida propiamente dicha no se encuentra más que en los seres organizados, a saber: en el hombre, en los animales y en las plantas; por lo cual, la doctrina del hilozoismo o del pampsiquismo ha de ser rechazada.

73.- Nociones.- LOS SERES DE QUE TRATA LA FILOSOFÍA NATURAL son todos aquellos que, por ser naturales, de alguna manera están sometidos a la experiencia del hombre, y son cuidadosamente investigados por todas las ciencias positivas naturales.

LA VIDA PROPIAMENTE DICHA se opone aquí a la vida tomada en sentido metafórico, de lo cual hemos tratado en la anterior tesis 3.

SERES ORGANIZADOS son aquellos cuyas actividades hemos descrito en la tesis 2 del capítulo anterior. Por plantas, animales y hombres entendemos aquí lo que todo el mundo entiende por tales.

LA DOCTRINA DEL PAMSIQUISMO, que se llama también HILOZOISMO, es la opinión de aquellos que atribuyen a todas las cosas materiales una cierta clase de vida, ya que no fisiológica, sí al menos psíquica o consciente. Más adelante desarrollaremos un tanto lo referente al origen y a los promotores de esta doctrina, al estudiar las opiniones.

74.- Estado de la cuestión.- Admitimos sin ninguna dificultad que absolutamente todos los seres de la naturaleza están dotados de cierta actividad, y admitimos también que la ineficiencia de los cuerpos no organizados no es más que relativa en relación con la actividad espontánea de los organismos.

La cuestión que ahora se nos plantea es si, debido a esta actividad, o de otra que tal vez pudiere pensarse, todos los seres naturales que caen dentro del campo de la Filosofía natural, han de ser considerados vivientes, dotados, al menos, de vida psíquica, ya que no fisiológica; o lo que es lo mismo, si en el mundo que conocemos todas las cosas viven de alguna manera; o por el contrario, el vivir y la vida es algo propio únicamente de los cuerpos organizados.

75.- Opiniones.- Defienden la tesis, con el sentir común de los hombres, los grandes filósofos de todas las épocas, entre los cuales destacan Aristóteles y los Escolásticos.

Niegan la tesis, sin embargo, no pocos filósofos de todos los tiempos, haciendo profesión de ideas pampsiquistas o hilozoistas.

A nadie puede extrañar que haya habido, y haya todavía, tantos que se hayan mostrado favorables a una doctrina tan contraria a la experiencia, si se tiene en cuenta que dicha doctrina es totalmente coherente con la doctrina del monismo, la cual, bajo formas distintas, en grado mayor o menor, ha aparecido en todo tiempo.

Dos son las clases o, más bien, los grados de monismo, a saber: a) el monismo que pretende simplemente que todas las actividades que podemos contemplar en el mundo, proceden de una fuerza o de una energía de una sola especie, que actuaría en forma diversa en los distintos seres; y b) el monismo que, además, niega la pluralidad específica de las substancias en el mundo, admitiendo una única substancia, y consiguientemente un único supósito identificado con el mundo en su totalidad.

De ambas fuentes contaminadas fueron dimanando las muchas doctrinas pampsiquistas o hilozoistas.

Tales doctrinas son del agrado de no pocos filósofos poetas, - más bien poetas que filósofos, que se sienten cautivados por el amor de la naturaleza; y encuentran los mayores entusiastas en todos aquellos -- que, tanto en la época del renacimiento, como en la época presente, hacen profesión de las doctrinas teosóficas, espiritistas, mentalistas o - mágicas, o que, bajo la denominación de ciencia Metapsíquica u Ocultismo científico, condescienden con muchas supersticiones, dándoles el pretencioso nombre de ciencia, renovando con ello los errores de los Gnósticos que, en los primeros siglos del cristianismo, mezclaban los dogmas cristianos con las fábulas y leyendas paganas.

Nosotros, en cambio, proponemos la tesis como cierta, contra - cualquier clase de pamsiquismo o hilozoismo, ya sea monista sólo en cuanto a las actividades, ya lo sea también en cuanto al supósito viviente - único; como quiera que la opinión contraria se funda únicamente en el monismo que es una doctrina apriorística y contraria a la experiencia.

76.- Prueba de la Tesis.- La doctrina que sostiene que todas - las cosas viven de alguna manera, o supone: A) El Monismo hilopsíquico - panteísta, según el cual el mundo no es un conjunto de seres distintos, sino un "uno per se", único e individual, que consta de muchas partes informadas por una sola alma del mundo, tal como nosotros explicamos la unidad y la individualidad de los organismos; o B) prescindiendo de tal doctrina panteísta, afirma, sin más, que toda la actividad es vital.

La disyuntiva es completa. Por el contrario, la tesis de los - adversarios es falsa en ambos sentidos, como pasamos a demostrar.

77.- A) ES FALSO QUE EL MUNDO ES UN "UNO PER SE" VIVO Y ÚNICO. En efecto, si el mundo fuera un "uno per se" único y vivo, a) las actividades de todas las cosas que caen bajo nuestra experiencia, serían intrínsecamente incompletas, y se ordenarían también intrínsecamente a una sola actividad aún más universal, propia de todo el mundo; b) estas mismas cosas serían "entes incompletos", toda vez que, no sólo de manera extrínseca, sino también intrínseca, se hallarían ordenadas a la formación de un único "ente completo", a saber: el mundo; y por último, c) las cosas que percibimos por la experiencia - no serían entre sí sustancialmente diferentes, como quiera que serían partes de una substancia única e individual: el mundo.

Es así que todo esto es absurdo y contrario a la experiencia.

Luego, no puede admitirse que el mundo sea un ente único e individual; y por consiguiente, el pamsiquismo, que supone semejante doctrina es absurdo.

La Mayor no es más que la explicación de la sentencia contraria. La Menor se prueba por partes.

a) El que las actividades de las cosas singulares no estén referidas intrínsecamente al bien de todo el mundo, sino sólo extrínsecamente, es algo que se desprende de la actividad inmanente de los organismos, en virtud de la cual cada una de las cosas orgánicamente mira para sí y no para las demás cosas del mundo, obrando para su propio bien, tal como se ha demostrado en la tesis 2 en cuanto a las operaciones de la vida vegetativa. En lo que atañe a las operaciones cognoscitivas, la conciencia de cada uno muestra como todas ellas residen en el "ego" individual, perfeccionándole.

b) También nos muestra la experiencia que cada una de las cosas que podemos observar, no son seres incompletos, especialmente en el caso de los organismos, cuyas partes son incompletas, concurriendo desde luego a formar un organismo único, pero no constituyen intrínsecamente otro ser; como quiera que, al faltar o corromperse dichas partes, el otro ser --a saber, el mundo que constituían-, ni se destruye ni sufre mutación alguna substancial.

Finalmente, c) la diferencia substancial que existe entre las cosas mundanas, consta por la independencia que las mismas tienen en su ser y en su obrar; por la diversidad de sus actividades; y sobre todo por el testimonio inmediato de la conciencia, cuando atribuímos determinadas acciones al "ego" en cuanto distinto de los otros seres, tanto conscientes como inconscientes, y también del mundo. Pues, en verdad, no decimos: el mundo piensa, sino que somos nosotros, distintos del mundo aunque presentes en el, los que pensamos.

78.- B) AÚN EXCLUÍDO EL PANTEISMO, ES FALSO QUE LOS SERES NO ORGANIZADOS GOCEN DE VIDA. En efecto, la vida de los seres materiales no organizados, o sería a) una vida orgánica puramente vegetativa; o sería b) una vida psíquica o consciente. Los adversarios no proponen ninguna otra cosa, ni puede proponerse.

Es así que no es a) una vida vegetativa orgánica. Porque a') la actividad orgánica vegetativa, según consta por la tesis 2 difiere esencialmente de la actividad de los seres no organizados, y por tanto no se da en los seres no organizados. Y además, b') dicha actividad, como hemos probado en la tesis 3, es inmanente; pero una inmanencia propiamente dicha de la acción no conviene a los seres materiales no organizados, ya que sus actividades no son más que transeuntes, y se explican suficientemente por la mera ordenación extrínseca.

Pero b), tampoco es una vida consciente, o capaz de conocimiento y de apetencia.

a') Porque, aunque en las cosas materiales la experiencia descubra una multitud de actividades por parte de los distintos organismos, sin embargo no halla señal alguna de conocimiento o de apetencia, ni se requiere, en verdad, la capacidad de la consciencia para explicar cosa alguna, según mostraremos en la solución de las dificultades; y la razón es que el orden que resplandece en los organismos, se explica suficientemente por la sabiduría de Dios, creador supremo, que concede a cada una de las cosas las actividades naturales que son propias de la naturaleza de cada ser, dentro del orden maravilloso que se evidencia en el mundo.

Y además, b') no cabe admitir la conciencia ni siquiera en los organismos que llamamos plantas, según constará por la tesis 6. Luego, menos aún podrá admitirse en los seres de la creación no organizados.

79.- Objeciones.- 1.- A PARTIR DE LA ACTIVIDAD MUNDANA. No existen seres en el mundo que sean inertes, hasta el punto de carecer totalmente de actividad.

Es así que la vida es una actividad de esta clase.

Pues habrá que tener por vital aquella actividad que dé muestras de poseer inmanencia y teleología.

Es así que tal es absolutamente toda la actividad mundana.

Luego, toda la actividad mundana es vital, y en consecuencia, todos los seres viven.

Respuesta: Concedo la Mayor, y niego la Menor; para cuya prueba, de nuevo concedo la mayor y niego la menor en cuanto a la primera -- parte.

No cabe duda que en toda actividad mundana se pone de manifiesto alguna teleología, pero no por ello toda actividad mundana es inmanente, sino que hay muchas actividades que, por más que sean teleológicas, sin embargo no son sino transeúntes. Tales son todas las actividades de los cuerpos no organizados, que por tanto no pueden llamarse vitales.

INSTANCIA. Es así que todas las actividades mundanas son también inmanentes. Toda vez que proceden del mundo y en el mundo son recibidas.

Respuesta: Niego la Menor subsumida, y en cuanto a la prueba - aducida, distingo el aserto: las actividades mundanas proceden del mundo y en el son recibidas, de tal forma que el mundo no sea un "uno per se", o un individuo, concedo; de tal forma que sea un individuo o un "uno per se", niego.

Para que pueda tratarse de una verdadera inmanencia de la ac- - ción, es necesario que la acción proceda de lo intrínseco y se reciba en lo intrínseco del mismo ser; pero esto no puede ocurrir en cualquier actividad mundana, ya que el mundo no es un "uno per se" o individuo, sino -- más bien un "uno per áccidens", o lo que es lo mismo un enorme agregado - -ordenado, desde luego- de muchos individuos que obran entre sí en virtud de una teleología, pero de modo transeúnte.

80.- 2.- A PARTIR DE LA LEY DE LA CONTINUIDAD.- En el mundo se da una perfecta continuidad, de suerte que aquellas cosas que se dan de - una manera más perfecta en los seres superiores, se den también en los seres inferiores aunque de manera imperfecta.

Luego, de la misma manera que en el hombre se da la vida, también se da en el animal y en la planta, y por consiguiente, habrá que admitir la vida en los minerales o sustancias inorgánicas.

Respuesta: Distingo el antecedente: se da la ley de la continuidad, que consiste en una progresión gradual de la perfección en los seres mundanos, de manera que unos tengan más perfecciones y otros tengan menos, concedo; se da la ley de la continuidad, de tal manera que todas las perfecciones que se encuentran en los seres superiores, deban también encontrarse en los inferiores, niego.

Y, tras la distinción dada, niego el consecuente y la consecuencia.

La solución es evidente por la misma experiencia, y por ella hemos de decidir qué es lo que encontramos en el mundo.

81.- 3.- A partir de la tendencia de los seres mundanos. La voluntad se halla no sólo en el mundo orgánico, sino también en el inorgánico.

Es así que, la voluntad supone la vida.

Luego, en el mundo inorgánico se da la vida.

Respuesta: Distingo la mayor: en el mundo inorgánico existe una voluntad propiamente dicha, tomada como tendencia psíquica procedente del conocimiento intelectual, niego; una voluntad impropiamente dicha, tomada como una especie de tendencia que no procede del conocimiento, subdistingo: tomada como tendencia no vital, concedo, como tendencia vital, tal como se da en las plantas, niego. Contradistingo la menor. Niego el consecuente y la consecuencia.

Es cierto que se encuentra la tendencia en todos los seres mundanos, según se demuestra en Cosmología; pero dicha tendencia puede proceder de la vida o de otra cosa, como también puede proceder de la vida no consciente o de la vida consciente, de la vida consciente orgánica o inorgánica. Únicamente la tendencia que dimana de la vida consciente superior o intelectual se llama propiamente voluntad, a menos que demos a los términos un significado que no tienen. Por la experiencia, pero no - "a priori", habrá que decidir de dónde proceden en fin de cuentas las - diversas tendencias que se dan en el mundo, si de algún elemento consciente o no consciente.

INSTANCIA.- Todas las tendencias mundanas son sumamente ordenadas.

Es así que, unas tendencias tan ordenadas no pueden proceder más que de una vida consciente.

Luego, cualquier tendencia presupone la vida consciente.

Respuesta: concedo la mayor. Distingo la Menor: no pueden por menos de proceder de la vida consciente, al menos del supremo Hacedor, que imprimió tales tendencias en las cosas, concedo; no pueden menos de proceder de la vida consciente, propia del mismo ser cuya es la tendencia, subdistingo: si ello lo demuestra la experiencia ulterior, tal como se demuestra en los animales y en el hombre, concedo; de lo contrario, niego.

ARTÍCULO II

LOCALIZACIÓN DEL SUPÓSITO VIVO

Tesis 5.- Los elementos biológicos de los organismos vivientes no constituyen otros tantos individuos o supósitos, según lo imaginan los colonistas; sino que cada organismo viviente constituye un "uno per se" substancial e integral, y por tanto, un solo individuo o supósito.

82.- Nociones.- Por lo dicho en tesis anteriores, queda claro lo que entendemos con el nombre de organismos vivientes.

Los adversarios de la presente tesis denominan a los seres organizados de los cuales hemos tratado hasta ahora, ya sean monocelulares ya pluricelulares, "individuos zoológicos o botánicos", para distinguirlos de los "individuos fisiológicos". Con este último nombre pretenden designar los elementos biológicos -ya sean células, ya incluso partes - inferiores a la célula, tanto microscópicas como ultramicroscópicas y - hasta meramente hipotéticas- en los cuales se desarrolla una función vital de algún género con cierta independencia de las partes restantes -- del organismo viviente.

83.- "Individuo" generalmente suele tomarse en el sentido de supósito o de persona, como cuando decimos, por ejemplo, que una sociedad consta de tantos o cuantos individuos. También se toma como equivalente al "ente real uno", y así se contrapone a la multitud; y por último, puede tomarse en lugar del "singular", en cuanto que se opone al -- universal. Prescindiendo, pues, de esta tercera acepción metafísica, -- que nada tiene que ver con la cuestión física que planteamos, vamos a - considerar qué es el "uno real", y en cuántas clases puede dividirse; - veremos también la relación que guarda con el supósito.

Por lo que a la presente tesis se refiere, de dos maneras puede ser el "uno real" en la razón de ente, a saber: "per se", o "per accidens", según que sea "ente per se" o "per áccidens"; ya que "ente", "algo" y "uno" son convertibles.

El ente puede ser "per se" o "per áccidens", en cuanto que tiene precisamente aquello que se requiere para la esencia, la integridad o el complemento de tal ente en su propio género y de modo intrínseco; o por el contrario en cuanto que tiene entremezclada alguna naturaleza extraña.

De aquí que, para que algo sea "ente per se", hará falta: o que sea realmente simple e indivisible (la naturaleza del ángel) o, si tiene partes, que ninguna de ellas sea del todo perfecta y consumada en su género o predicamento; es decir, que dichas partes se ordenen unas a otras de suerte que una complete a otra en su propio género y mediante la sola unión íntima y natural. Así, cuando el "uno" se compone de partes de género o predicamento distinto (p. e., de substancia y accidente), o de partes que son del mismo género, pero que alguna o algunas, por otro capítulo, se consideran completas en dicho género (p. e., un montón de piedras), o también que no están orientadas u ordenadas a la mutua unión natural (p. e., si a un montón de le diese la forma de caballo, de león, de perro, etc.); se dice entonces que forma un "uno o ente per áccidens".

El "uno" o "ente per se" así definido puede darse, tanto en el género de la substancia, como en el género del accidente ya sea de la cualidad o de la cantidad.

En el género de la substancia, que es de lo que aquí se trata, el "uno per se" puede decirse, tanto respecto de las partes esenciales (la materia y la forma), como respecto de las partes integrales (por ejemplo, los huesos, los tejidos, las células del cuerpo viviente). Ahora bien, el 'uno per se' substancial e integral es la substancia o la naturaleza naturalmente completa.

Pero para que haya "individuo" -en cuanto que normalmente se toma por el supósito o la persona-, se requiere algo más que el individuo tomado, sin más, como "uno per se" substancial e integral, que es la substancia completa; ya que, según sabemos por la fe, la naturaleza humana de Nuestro Señor Jesucristo es substancia completa, y sin embargo, no es persona.

En consecuencia pues para que algo sea verdaderamente supósito, hace falta y, a la vez, es suficiente que se den, al menos, dos condiciones: 1ª que sea "uno per se" substancial, con naturaleza completa, que, por tanto, no exige naturalmente unirse con otro elemento para formar un todo substancial de mayor perfección; y 2ª, que no sólo naturalmente no exija dicha unión, sino que tampoco debe unirse, de hecho, con otro elemento para formar un todo substancial de mayor perfección.

Como consecuencia, por lo que a nosotros se refiere, y puesto que se plantea la cuestión de las partes integrales de los organismos vivientes, bastará con reparar en la primera condición, cuya ausencia bastará para que no pueda darse el supósito; pero que, si se verifica en los seres naturales de que nos ocupamos, ya tenemos el supósito.

84.- Estado de la cuestión.- Así pues, supuestas estas nociones, la cuestión presente es si los individuos zoológicos y botánicos que nos describe la Historia Natural son verdaderos individuos y supósitos; o lo son únicamente en apariencia, de forma que los verdaderos individuos vivientes no sean más que los elementos biológicos -cualesquiera que fueren- de que se componen los citados individuos zoológicos y botánicos, los cuales, por consiguiente, no serían otra cosa más que puros agregados de muchos individuos vivientes, a manera de sociedades o colonias.

Toda esta cuestión, como aparece por las nociones que ya hemos dado, viene a reducirse a esta otra: si un individuo cualquiera zoológico o botánico es "uno per se", substancial e integral; o por el contrario, tan sólo es "uno per áccidens" es decir, una multitud o un montón -con todo el orden que se quiera, por supuesto- de muchas pequeñas subs*tancias completas, que conspiran al bien común, de la misma manera que* los ciudadanos dirigen sus actividades al bien común de la sociedad o del estado.

85.- Opiniones.- Defienden la tesis absolutamente todos los filósofos escolásticos y neoescolásticos.

La atacan, haciendo expresa profesión de Colonismo o Polizoísmo, según lo refiere Urráburu: Mirbel, Schleidem, Schwam, Buffon, Goethe y Duges, Bordeu, Milne-Edwards, Claudio Bernard, Papillon, Dionisio Cochin y otros.

Hay también muchos biólogos que se muestran muy partidarios del Colonismo, si bien tal vez no tratan el aspecto filosófico de la cuestión.

Pues, haciendo gran incapié en la alegoría de la sociedad o de la colonia para declarar la estructura y las actividades de los vivientes corpóreos, da la impresión de tomar y entender en sentido real lo que únicamente puede considerarse como metáfora.

Entre los colonistas, por lo menos de esta segunda clase, podemos clasificar a Ramón y Cajar, quien -por más que diga que es fundamentalmente falsa cualquier comparación de las colonias de células con *las sociedades humanas, y aduzca no pocas razones en su intento de pro*bar la falsedad del Colonismo- considera, no obstante, como probable la teoría colonial, o mejor citocolonial, es decir: que concede individualidad y cierta personalidad a los elementos infracelulares.

Defendemos la tesis como físicamente cierta.

86.- Prueba de la tesis.- 1º- A PARTIR DE LA UNIÓN QUE ES PROPIA DEL "UNO PER SE", Y LA EXPERIENCIA. Se da un individuo, o un "uno per se", substancial e integral, allí donde, aunque se den muchas partes distintas dotadas de funciones igualmente distintas, sin embargo, tales partes son 1) substanciales, y 2) están unidas substancialmente. Así consta por las nociones expuestas.

Es así que tal es la disposición de las partes del cuerpo viviente.

Luego queda probada la tesis.

La Menor, en cuanto a su primera parte, es concedida, o al menos permitida, por los adversarios; la segunda parte se prueba de la siguiente manera.

Hay que decir que existe unión substancial entre las partes, donde dichas partes a) en cuanto a su propia entidad o entereza, no se hallan perfectamente distanciadas entre sí, "sino que poseen por naturaleza alguna clase de unión, cualquiera que fuere", por más que las partes en cuestión no parezca "que están unidas intrínsecamente como formando parte de un todo contínuo, sino que sólo se hallan como atadas por determinados lazos"; y si además, b) por lo que a sus operaciones se refiere, "las dichas partes se hallan consagradas mutuamente al servicio unas de otras, y separadas "per se", no pueden conservarse de ninguna manera o, al menos, por largo tiempo"; de tal suerte que todas ellas apuntan primariamente, por la coordinación mutua, al bien intrínseco del todo viviente, y sólo secundariamente al bien propio.

La razón es porque, de un lado, si se da el primer requisito, ya la mencionada unión de las partes "es suficiente para que todas puedan estar informadas por la misma forma y concurrir juntamente con ella a la constitución de un sólo ente, que tiene un sólo "esse" (o existencia) simplíciter"; de otra parte, si se da el segundo requisito, ya es señal de que "todas las partes mencionadas son seres incompletos en su género, y "per se" están ordenadas a componer un ser entre todas". Así mismo es señal de que no son las partes como tales, sino el citado ser en su totalidad, como supósito e individuo, el que realiza dichas funciones, mediante las partes, que son, desde luego distintas entre sí, y que están por él dirigidas: "luego dicho compuesto, como tal, es un "ente per se", y un "uno per se".

Esta es la doctrina que Suárez expone en su "Metaphysica"; que hemos expresado casi con las palabras textuales del Doctor Eximio.

87.- POR SU PARTE, LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS VIENEN A DEMOSTRAR QUE ASÍ OCURRE EN LOS VIVIENTES. a) Por lo que se refiere a lo primero, nadie que haya examinado con la ayuda de un microscopio los tejidos de los organismos, cualesquiera que fueren, se atreverá a negar que existe una vinculación entre los elementos biológicos; como quiera que no aparecen por ningún lado partes o estructuras anatómicas que se hallen rodeadas de un vacío total, sino que todas, en cualquier caso, son contíguas a otras estructuras, o al menos a materia amorfa o en estado líquido. Todo esto consta por el mero examen de la anatomía citológica, prescindiendo de cualquier interpretación teórica de los fenómenos observados.

Si atendemos ahora a dicha interpretación teórica, dos son las teorías biológicas que tratan de explicar el fenómeno observado dentro del ámbito de la ciencia experimental: la teoría sinceliar, y la teoría celular.

Si se admite la teoría sinceliar, la cuestión que nos ocupa se resuelve del todo conforme a nuestra tesis; es más, ni siquiera se da lugar al planteamiento de la misma.

En efecto, según la teoría en cuestión, todo el organismo viene a ser, más que una estructura que consta de muchas células, una especie de masa única de protoplasma, que se distribuye y se comunica a través de todas las células del organismo, mediante ciertos filamentos llamados plasmodesmos, o puentes protoplasmáticos intercelulares. Dichos puentes protoplasmáticos, a manera de filamentos de protoplasma que unen entre sí las células, y que constituyen el fundamento de esta teoría, han sido hallados en cuatro contextos principales, no sólo en los animales, sino también en las plantas, y además entre unos elementos cuyas paredes o envolturas no parecía que pudieran permitirlo.

Si, en cambio, se da por probada la teoría celular, según la cual el organismo se concibe como una trabazón de muchas células separadas entre sí por una especie de materia distinta y la mayoría de las veces amorfa; también entonces es preciso admitir una vinculación, y ciertamente íntima, entre las distintas células y las demás partes del organismo; ya sea mediante un tejido conjuntivo; ya sea mediante otras substancias de que constan los organismos, y que rodean a las células por todas partes; ya sea finalmente mediante los mismos plasmodesmos o puentes protoplasmáticos, que, en cuanto que son hechos observados, deben ser admitidos por cualquier teoría.

b) Por lo que se refiere al segundo requisito, es decir, a la dependencia, coordinación y conspiración mutua de todas las partes al bien de todo el organismo, basta traer a colación los elementos que en la tesis 2 tomamos de las ciencias biológicas.

88.- Prueba.- 2º A PARTIR DE LA UNIDAD DEL HOMBRE. Es cosa cierta que los elementos biológicos del cuerpo humano no son otros tantos supósitos, sino únicamente partes integrantes substanciales de un supósito, que es la persona humana.

Esto quedará claro cuando expongamos, en el libro V, capítulo IX, la doctrina acerca de la naturaleza del compuesto humano, sobre todo en la tesis 30, en la cual, con independencia de la tesis presente, se demuestra por el testimonio de la conciencia que el cuerpo y el alma racional se unen para constituir una única persona.

Es así que, la constitución biológica -es decir, en lo relativo a la vida vegetativa- es la misma en todos los organismos, sin que haya que exceptuar al hombre.

Luego, si los elementos biológicos unidos substancialmente al principio vital, forman en el hombre un único supósito, otro tanto hay que decir de todos los demás organismos, en los que se encuentre la misma vida vegetativa.

89.- Objeciones.- 1.- A PARTIR DE LA ANATOMÍA CELULAR. En los vivientes monocelulares, la célula única de que consta el organismo, es un supósito.

Es así que, las células con que se forman los organismos pluricelulares, son de la misma estructura anatómica que la célula única de que constan los organismos monocelulares.

Luego, las células de que constan los organismos pluricelulares son otros tantos individuos o supósitos.

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: son de la misma estructura, pero unidas substancialmente con las otras células para formar el "uno per se" substancial, Concedo; son de la misma estructura y están separadas entre sí, o unidas tan sólo accidentalmente, niego.

INSTANCIA. Es así que, las células de los organismos pluricelulares no pueden hallarse substancialmente unidas entre sí.

Pues tales células son, la mayoría de las veces, no sólo distintas, sino que también poseen unos límites determinados y se hallan envueltas por pequeñas membranas, constituídas de materia muerta y productos de desecho de la célula.

Luego, no pueden substancialmente estar unidas entre sí.

Respuesta: Niego la Menor. Y a la prueba aducida, Distingo el Antecedente: tales células se encuentran, la mayoría de las veces, envueltas por todas partes en materia muerta o en la cápsula de secreción, cuando existen los puentes intercelulares, Niego; cuando tales puentes intercelulares no se dan, Subdistingo: y entonces la materia que se dice muerta y producto de la secreción de las células, se halla informada por la forma substancial de todo el organismo, para constituir un sólo individuo, Concedo; y entonces las células están rodeadas de materia verdaderamente muerta, o sea, que no está informada por un principio vital único, Niego.

La materia de la cápsula de secreción, al igual que cualquier otra materia amorfa que se encuentra en los organismos, no puede decirse con propiedad muerta, si verdaderamente está informada por el principio vital; porque entonces viviría al menos en acto primero, por más que apenas diese muestras de actividad vital.

INSTANCIA.- La materia de los organismos en sus diversas partes, y las células de que están formados los organismos, son tan distintas que, si se comparan entre sí, hay que decir que difieren específicamente.

Es así que, las cosas que difieren específicamente no pueden constituir un individuo.

Luego, los organismos no puede decirse que tienen unidad individual.

Respuesta: Distingo la Mayor: la materia y las células del organismo son diversas; con diversidad propia de la substancia heterogénea de un individuo, Concedo; con diversidad verdaderamente específica, Niego.

Pues en verdad el organismo, aunque esté constituído por partes totalmente desemejantes que si existiesen separadas deberían considerarse como seres pertenecientes a diversas especies de vivientes; sin embargo, por el hecho de estar unidas entre sí substancialmente, como informadas por una misma forma substancial, no forman varios individuos, sino un sólo organismo individual, cuya propiedad es que sus distintas partes estén dotadas de distintas propiedades y configuración. Para ello, si este argumento tuviese alguna fuerza, no existiría parte orgánica alguna que pudiera ser individuo viviente, como quiera que es esencial a cualquier órgano el tener partes distintas entre sí en alto grado. Por tanto, esta diversidad de las partes, si además se da la conveniente aproximación de las mismas en el lugar y la conspiración de ellas al bien del todo, más bien aboga la unidad individual del organismo, en lugar de probar la multiplicidad del mismo.

90.- 2.- A PARTIR DE LA FISIOLOGÍA CELULAR.- Las células de los organismos superiores obran entre sí independientemente.

Luego, son otros tantos individuos.

La consecuencia es evidente; puesto que el modo de obrar sigue al modo de ser.

El Antecedente se demuestra de muchas maneras.

Pues, a) todas las células se nutren, crecen y ejercen sus operaciones peculiares como organismos monocelulares, que todo el mundo considera como supósitos; b) hay células que emigran de una parte a otra del organismo; c) los glóbulos rojos de la sangre no sólo se nutren

y se multiplican, sino que también gozan de la extraordinaria movilidad que tienen los organismos monocelulares; y por último, d) los espermatozoides que están dentro del organismo gozan de vida propia, que mantienen también fuera del organismo.

Respuesta: Niego el Antecedente. En cuanto a la prueba del antecedente a), se admite que en todas las células vivientes se dan las citadas operaciones, pero se niega que tales operaciones sean hechas independientemente por las células que constituyen dicho organismo, según los hechos expuestos en la tesis 2.

A b), las células migratorias, si nunca se adhieren al organismo, y realmente ejercen sus operaciones con plena independencia del mismo, ciertamente no constituyen un organismo, y por tanto nada impide que tales células sean verdaderos supósitos; pero si emigran de tal manera que terminen por adherirse al organismo y lleguen a unirse con él substancialmente, abandonando su independencia en el obrar, hay que negar que se dé en ellas la razón de supósito.

A c), no hace falta admitir que los glóbulos de la sangre constituyan intrínsecamente un organismo, que, según todos, son partes totalmente necesarias para la nutrición del mismo. Esta cuestión depende de otra célebre que fué discutida entre los escolásticos, sobre si la sangre está animada con el alma propia del organismo, o con otra alma o principio vital, si los glóbulos son seres vivientes. Si se afirma lo segundo, entonces los glóbulos de la sangre serán individuos independientes. Sin embargo, es más probable que haya que afirmar lo primero, según la doctrina de Santo Tomás, en varios lugares, sin que la movilidad y la fluidez de la sangre sean obstáculo para que toda la masa de sangre esté informada por una única alma, como quiera que para esto no se requiere continuidad sino tan sólo cierta contigüidad, según lo que se ha dicho en la prueba.

A d), se concede que los espermatozoides gozan de unidad individual, sin que por ello nada se siga contra la tesis propuesta.

INSTANCIA.- Es así que, de la conspiración de las actividades en las diversas células o partes del organismo al bien del todo, no puede probarse la unidad individual de dicho organismo. Pues también la planta masculina y la femenina conspiran a un sólo fin, a saber: la procreación de un nuevo individuo botánico.

Es así que, la planta femenina y la masculina muchas veces no puede decirse que sean un supósito.

Luego, de la conspiración de las actividades de los organismos a un sólo fin no se sigue la unidad individual de los mismos.

Respuesta: Distingo el Aserto: de la mera conspiración de las actividades de los distintos seres no puede concluirse la unidad individual de los mismos, Concedo; de la conspiración, al mismo tiempo, y de la unión conveniente y dependencia en cuanto a la entidad, no puede concluirse la unidad individual, Niego. En cuanto a la prueba aducida, distingo también: la planta masculina y la femenina conspiran a un sólo fin, pero se hallan separadas de tal modo que "per se" no pueden constituir un "uno per se", Concedo; y están unidas de tal modo que pueden quedar informadas por la misma forma y constituir un solo individuo, Niego, si tratamos de las plantas que no tienen en sí mismas todos los órganos sexuales.

En tal caso, el fin al que conspiran es totalmente extrínseco a una y a otra planta, y por tanto esta razón de conspirar es muy distinta de la razón de conspirar a un sólo fin intrínseco, que es la que se observa en las partes que constituyen un sólo organismo.

INSTANCIA.- Es así que, la conspiración al bien intrínseco no es suficiente para constituir un individuo. Pues varios hombres que se preparan, por ejemplo, la comida de común acuerdo, ciertamente conspiran a la obtención de un bien intrínseco para cada uno, a saber: la nutrición que se obtiene por la comida.

Es así que, varios hombres que conspiran de esta manera a un bien intrínseco, no constituyen, sin embargo, un supósito único.

Luego, tampoco basta la conspiración al bien intrínseco.

Respuesta: Distingo la Menor subsumida, como en la dificultad anterior. En cuanto al hecho que se aduce, Respondo, 1º: entre los hombres que se preparan la comida de común acuerdo falta la debida aproximación natural y la dependencia en el existir, de la que hemos hablado en la dificultad anterior.

Además, Respondo, 2º: varios hombres que se preparan la comida, no lo hacen "per se" y por su propia naturaleza como partes de organismos, sino tan sólo "per accidens" y de manera que naturalmente puedan hacer otra cosa.

Por último, Respondo, 3º: toda la mencionada conspiración de actividades termina en la preparación de la comida que constituye para cada hombre un fin absolutamente extrínseco, mientras que tomar la comida y nutrirse con ella constituye, en verdad, algo intrínseco para el que la toma, pero no para toda la colectividad de los que comen.

91.- 3.- A PARTIR DE LA DOCTRINA DEL CONTINUO.- La mera contigüidad sin continuidad no basta para constituir un "uno per se".

Es así que, en los organismos todo lo más que se da es la mera contigüidad.

Luego, los organismos no pueden ser "uno per se".

Respuesta: Distingo la Mayor: la mera contigüidad sin continuidad no basta para constituir un "uno per se", si, mediante la forma substancial única, las partes contiguas no se unen substancialmente, Concedo; si se unen substancialmente mediante la información por una única forma, Niego.

Contradistingo la Menor: en los organismos todo lo más que se da es la mera contigüidad entre las partes, de suerte que tales partes se unen substancialmente por la información de una única forma, Concedo; de suerte que no se unen substancialmente por la información de una única forma, Niego.

Y tras las distinciones dadas, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

INSTANCIA.- Es así que las partes que se unen substancialmente no pueden ser meramente contiguas. Luego, la mera contigüidad no basta para constituir el "uno per se".

Respuesta: Distingo el Antecedente: las partes que substancialmente se unen, con posterioridad a la unión substancial mediante la información de una única forma, no pueden ser meramente contiguas, Concedo; con anterioridad a la unión substancial por la información de una única forma, no pueden ser meramente contiguas, Niego.

INSTANCIA.- Es así que, según las teorías fisicoquímicas recientes, no puede en absoluto admitirse el continuo en los organismos.

Luego, si el continuo se requiere en el ser que es "uno per se", el organismo no puede decirse que sea un "uno per se".

Prueba de la Menor subsumida. Porque según las teorías físico-químicas, no puede admitirse la continuidad ni siquiera en las moléculas y en los átomos. Luego, con mayor razón no habrá que admitirla en los organismos.

Respuesta. 1º: Transmito el Antecedente y Niego el Consecuente; puesto que la continuidad se obtendría formalmente en el organismo por la información del principio vital, que en la materia inorgánica, en la cual y sobre la cual los fisicoquímicos y cosmólogos establecen sus teorías, no existe.

Respuesta. 2º: Negamos que hasta el presente se haya demostrado una verdadera discontinuidad en el átomo, como quiera que todo lo que suelen aducir los físicoquímicos al respecto, pueden explicarse por la mera heterogeneidad de la materia que constituye la molécula o el átomo.

Respuesta. 3º: Aún en el supuesto de que las moléculas y los átomos de materia inorgánica sean discontínuos, y sus partes distantes unas de otras, sin embargo habrá que admitir alguna clase de materia entre los intersticios de dichas partes, al menos la materia hipotética llamada "eter": pues no se admite la posibilidad del vacío absoluto. En tal caso, dicha materia intermedia, cualquiera que fuere, estaría informada en los organismos por la forma substancial que es el principio vital, y así constituiría juntamente con las restantes partes del organismo, un organismo "uno per se", o lo que es igual, un verdadero individuo o supósito.

No obstante, hay autores que parecen admitir un "uno per se" material cuyas partes no sean verdaderamente continuas, más que aparentemente en cuanto a la observación de los sentidos. Mas no parece que se les deba prestar oidos.

.. ..

C A P Í T U L O I I I

Diversidad esencial de los cuerpos vivientes; sus divisiones y géneros supremos.

92.- Finalidad y división del capítulo.- Con el fin de proceder ordenadamente en el estudio de la naturaleza de la vida que cae dentro del campo de nuestra experiencia, nos interesa mucho, apoyados en la experiencia, establecer los géneros supremos o reinos de la vida, que iremos viendo con mayor detenimiento en cada uno de los tres libros siguientes. De la misma manera que, en la práctica, el reino vegetal se distingue del reino animal en que, según todos admiten, los animales tienen vida sensitiva además de la vegetativa; así también la vida humana, que, además de la vida vegetativa y sensitiva, comprende la racional, hay que considerar que pertenece a un tercer reino, a saber: el "hominal"; pues la vida racional no se distingue menos de la vida sensitiva de lo que se distingue la vida sensitiva de la puramente vegetativa.

En el libro V demostraremos con todo detalle la diferencia esencial y lo irreductible de la vida racional del hombre a la vida sensitiva del mismo. Pero ahora, para establecer la gran división en los tres géneros supremos o reinos de los vivientes corpóreos, bastará acudir a la experiencia común, haciendo ver que, si no es yendo en contra de dicha experiencia, y movidos sólo por prejuicios filosóficos manifiestamente falsos, no podremos nunca considerar al hombre como perteneciente a una especie determinada del reino puramente animal.

Ahora bien, siendo así que nadie niega, al menos con sus palabras, que el hombre goza de vida racional -vida que, incluso los que niegan el reino "hominal" extienden generosamente hasta las bestias-, para fundamentar lo más posible dicha división en la experiencia, bastará con demostrar aquí, 1º que la vida de las plantas carece de todo psiquismo; 2º que la vida vegetativa de los animales se completa en ellos mediante la vida sensitiva, y 3º que no tienen, en cambio, vida intelectual o racional, como es propio del hombre.

A R T Í C U L O I

LA VIDA MERAMENTE VEGETATIVA DE LAS PLANTAS

Tesis 6.- La vida fisiológica de las plantas no se completa con ninguna clase de vida psíquica.

93.- Nociones.- Ya hemos expuesto en la tesis 2 (n. 49-59), qué se entiende con el nombre de Vida fisiológica o vegetativa, y de ella se ha hecho una detallada descripción tomada de la experiencia.

En pocas palabras, la vida vegetativa, considerada en su ejercicio, puede definirse como aquella actividad inmanente y teleológica mediante la cual los organismos se nutren, crecen y preparan gérmenes o semillas capaces de engendrar otros individuos vivientes.

Con el nombre de Plantas -sin prejuzgar aquí la cuestión que más adelante hemos de discutir- entendemos los seres de la naturaleza que están dotados de vida fisiológica y vegetativa, y que comúnmente no son considerados ni como animales ni como hombres.

Tales son, por ejemplo, los árboles, los arbustos, los granos de cereal, las hierbas, los frutos, las semillas.

Vida psíquica, en el estricto sentido de la palabra anteriormente explicado (n. 5) y que describiremos más detalladamente en el libro IV, es aquella actividad que consiste en un cierto conocimiento, que lleva consigo una tendencia hacia el bien conocido y los consiguientes movimientos locales, con la compañía casi siempre de alguna afección, agradable o desagradable; todos estos elementos, los percibe de alguna forma aquel que ejerce tales actividades, mediante una experiencia denominada "consciencia".

94.- Estado de la cuestión.- Por la tesis 4, consta que las plantas viven al menos con vida puramente fisiológica o vegetativa, que se da también en el animal y en el hombre, en los cuales sin embargo tal vida se complementa con la vida psíquica. En los organismos o vivientes corpóreos es imposible que se dé la vida psíquica sin la vida

fisiológica o vegetativa, y aquélla depende de ésta al menos extrínsecamente en su ejercicio; lo que resulta evidente por la experiencia común, y se demostrará abundantemente en los libros IV y V.

La cuestión que ahora se nos plantea es tan sólo si también a las plantas la vida vegetativa se complementa con alguna clase de vida psíquica o no.

95.- Opiniones.- Lo niegan, con el sentido común, la mayor parte de los biólogos y de los filósofos, entre los cuales destacan la totalidad de los escolásticos.

Lo afirman no pocos filósofos y cultivadores de las ciencias biológicas, fundados en diversas razones.

96.- El fundamento y la evolución de esta opinión parece ser doble: uno, filosófico; otro, experimental.

El fundamento filosófico prácticamente no es otro más que la doctrina apriorística del monismo, que lleva consigo el panpsiquismo. Todos los panpsiquistas que antes enumeramos (n. 75), atribuyen consecuentemente a las plantas también la vida psíquica.

El fundamento experimental es el hecho de la irritabilidad, no meramente mecánica, sino verdaderamente vital, lo cual debe ser admitido sin discusión en el ejercicio de la vida vegetativa; sin embargo, algunos biólogos consideran dicha irritabilidad como percepción o sensación; pero esta consideración es puramente gratuita, ya que en realidad dichos biólogos confunden la mera irritabilidad vital que precede a la producción de la sensación verdadera -cuando ésta se da-, con la sensación en sí misma.

La irritabilidad, en efecto, es una propiedad fundamental de cualquier organismo vivo, en virtud de la cual, dicho organismo, de una manera vital -o sea, con movimiento inmanente y teleológico-, reacciona contra los distintos estímulos físicoquímicos del medio ambiente.

Si el organismo que reacciona es pluricelular y macroscópico, sus reacciones motrices se llaman "tropismos"; pero si es un organismo monocelular o una célula incluída en un organismo pluricelular, entonces se llaman "tactismos".

Ambas clases de movimientos pueden ser "positivos", si el movimiento se produce en la dirección del estímulo; o "netativos" si se produce en sentido contrario.

Muchos son los estímulos posibles, tales como la luz, el calor, la electricidad, el agua o la humedad, el aire, las substancias químicas, los cuerpos sólidos y duros, y en consecuencia, tanto el "tropismo" como el "tactismo" reciben el nombre de "fototropismo" o "fototactismo"; "termotropismo" o "termotactismo"; "hidrotropismo" o "hidrotactismo"; "geotropismo" o "geotactismo"; "tigmotropismo" o "tigmotactismo"; "aerotropismo" u "oxígeno-tropismo", o "aerotactismo" u "oxígeno-tactismo"; "quimiotropismo" o "quimiotactismo"; "electrotropismo" o "electrotactismo".

Para la percepción y aplicación de tales estímulos, se hallaron unos órganos especiales en las plantas, que, debido a la analogía que ofrecen con los órganos sensoriales, se llamaron órganos sensitivos por parte de Heberlandt, que parece haber sido el primero en hallar estos órganos ("Sinnesorgane"). Ahora bien, esta denominación -que el

mismo Heberlandt, según manifiesta, había tomado en sentido metafórico- ha sido tomada en sentido propio, tal como suena, por algunos biólogos, que defienden que las plantas sienten verdaderamente, y acostumbran a llamarse con el nombre propio poco apropiado de psicobiólogos.

Contra esta opinión precisamente establecemos nuestra tesis, que defendemos como cierta.

97.- Prueba de la tesis.- No puede admitirse, ni en las ciencias naturales, ni en la filosofía natural, cualquier doctrina que A) no se demuestra como es debido; que B) es contraria a la experiencia, y además C) es absurda.

Es así que, tal es la doctrina que afirma que las plantas -- sienten o que gozan de vida psíquica.

Luego, no puede admitirse la vida psíquica en las plantas.

La Consecuencia es evidente. La Mayor es también evidente. - La Menor se prueba por partes.

A) LA VIDA PSÍQUICA DE LAS PLANTAS NO SE DEMUESTRA COMO ES - DEBIDO. Porque tal demostración, o sería a) "a priori", es decir, por - deducción a partir de otras verdades adquiridas con certeza; o b) "a - posteriori", o a partir de la experiencia de las operaciones propias de las plantas.

a) No se demuestra "a priori". Desde luego que se deduce lógicamente de la doctrina del monismo o del panpsiquismo, pero suponemos aquí demostrado que dichas doctrinas son falsas, tanto en otras partes de la filosofía, como anteriormente en la tesis 4 (n. 73-81).

Ni se deduce de la autoteleología de las plantas; porque ésta se explica suficientemente, admitidas las tendencias que dimanan de la naturaleza sin conocimiento alguno del fin que deben obtener, tendencias que también han de admitirse en otros seres de la naturaleza.

b) Ni se demuestra "a posteriori", o a partir de la experiencia. Pues el hecho de la irritabilidad, aunque sea a todas luces vital, no necesita ser perfeccionado por una especie de conocimiento directivo, sino que se reduce a los movimientos reflejos totalmente inconscientes, y que no son meramente mecánicos, sino vitales.

Por otra parte, el principio de la economía -al que generalmente suele acudirse en la ciencia natural, y en virtud del cual no -- hay que invocar una causa superior para dar explicación de algún hecho, si queda suficientemente explicado por una causa inferior- nos impide en absoluto recurrir a la facultad de sentir.

B) VA CONTRA LA EXPERIENCIA. En efecto, si en las plantas la vida vegetativa se desarrollase en forma consciente, también en nosotros ocurriría, y con mayor motivo. Ahora bien, consta con toda evidencia por la experiencia que la vida vegetativa humana se desarrolla en nosotros en forma totalmente inconsciente; y no nos es posible, por -- más que queramos, percibir el enorme trabajo de las células de nuestro organismo, que no se nos descubre más que por la experiencia objetiva.

C) POR ÚLTIMO, ES ABSURDO QUE LAS PLANTAS ESTÉN DOTADAS DE - CONCIENCIA. a) Porque el conocimiento de las plantas -que se estima necesario para dirigir teleológicamente las actividades complejísimas -- del organismo, que el entendimiento humano apenas es capaz de conocer - después de muchas investigaciones- debería ser en las plantas mucho -- más perfecto que en el hombre; lo cual es completamente absurdo.

b) Porque es absurdo que en un viviente una facultad admita lo que no favorece al bien del mismo, sino más bien le perjudica. Y tal sería el caso del conocimiento en las plantas. Pues, como Urráburu escribe, las plantas "son incapaces de marchar de un lugar a otro, así como de huir del frío del aire o de los rigores del sol, ni pueden evitar ser devoradas por los animales o cortadas por el hombre; en una palabra: no pueden escapar de ningún mal; por consiguiente, si estuvieran dotadas de conocimiento sensible, necesariamente se hallarían sometidas a un tormento continuo".

98.- Objeciones.- 1.- A PARTIR DE LA BIOLOGÍA MODERNA. La Biología moderna ha venido a borrar los límites entre los animales y las plantas. Pues se han hallado no pocos vivientes, de los cuales no cabe dudar que lo son, pero sí que la duda surge en cuanto a su clasificación como animales o vegetales.

Luego, no existe límite entre aquéllos y éstos; de manera que, así como sienten los animales, así también han de sentir las plantas.

Respuesta: Niego el Antecedente. En cuanto a la prueba aducida, Concedo el Antecedente y Niego el Consecuente y la Consecuencia. Pues del hecho de que se dude sobre si tales vivientes han de ser clasificados como plantas o como animales, no se sigue que en la realidad sean indistintamente plantas o animales. Por lo demás, ni proponemos la tesis acerca de los casos dudosos, ni para confirmarla acudimos a ellos, sino a los casos ciertos, que son innumerables.

INSTANCIA.- Las plantas quedan anestesiadas si se someten a vapores de eter.

Luego, en su estado normal, están dotadas de sensación.

Respuesta: Distingo el Antecedente: Las plantas quedan anestesiadas; aparente e impropiamente, es decir, se altera o se debilita su irritabilidad vital (n. 96), Concedo; verdadera y propiamente quedan anestesiadas, Niego. Y tras las distinciones dadas, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

INSTANCIA.- En las plantas se da el sueño, tanto el nocturno como el invernal.

Es así que, los seres que se hallan sometidos al sueño son los seres sensitivos.

Luego, las plantas están dotadas de sensación.

Respuesta: En las plantas se da el sueño propiamente dicho, como se da en los animales y en el hombre, Niego; el sueño entendido en sentido impropio y analógico, como mutación de la actividad de resultas de una disminución en la irritabilidad vital, Concedo. Y, tras contradistinguir la Menor, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

99.- 2.- A PARTIR DE LA ANALOGÍA DE LOS MOVIMIENTOS Y DE LOS ÓRGANOS. En virtud del argumento de analogía, es lícito concluir que en los animales se da la sensación, por el hecho de que en ellos se observan movimientos similares a los movimientos que proceden en el hombre del conocimiento y de la tendencia psíquica.

Es así que, tales movimientos se observan también en las plantas.

Luego, en virtud del argumento de analogía, hay que concluir que en las plantas se da también la sensación.

los estímulos externos, con lo cual se active la irritabilidad de la planta, Concedo; órganos de los sentidos en sentido propio, en los cuales, además de la reacción puramente fisiológica de la irritabilidad vital, se produzca la reacción que es propia de la sensación, Niego. Y tras las distinciones dadas, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Pues la sensación, según se explicará en el libro IV, además de una cierta reacción de orden puramente fisiológico, supone una reacción también de orden psíquico, en la que formalmente consiste la sensación, y que es una actividad de orden psicofisiológico.

ARTÍCULO II

REALIDAD DEL PSIQUISMO SENSITIVO DE LOS ANIMALES

Tesis 7.- Los animales llamados genéricamente "bestias", están dotados de vida sensitiva.

100.- Nociones.- Para no prejuzgar la solución de una cuestión que todavía hemos de tratar, entendemos con el nombre de "bestias" aquellos seres vivientes en el orden de la naturaleza que, ni son hombres, ni el hombre los llama plantas o vegetales.

La Vida sensitiva consiste en el conjunto de aquellas actividades que, por ser de orden puramente sensitivo, se describen en Psicología experimental, ya sean de carácter cognoscitivo, ya de carácter apetitivo, junto con las afecciones que siguen tras ellas. Pertenecen a la vida sensitiva, por ejemplo, las sensaciones, las percepciones, las imaginaciones, las tendencias, los sentimientos -tales como el dolor y el deleite-, así como los movimientos locales espontáneos que se siguen de todo ello, principalmente los de traslación.

101.- Estado de la cuestión.- No planteamos la cuestión acerca de los vivientes del orden natural acerca de los cuales puede dudarse si pertenecen al reino animal o sólo al vegetal. Pues para establecer la realidad del presente grado de vida, no es preciso afirmar la vida sensitiva de los mencionados seres, como quiera que lo podemos hacer sobradamente fundandonos en otros muchísimos seres de la naturaleza.

Debido a que no poseemos una noción de la vida sensitiva más que la que tomamos de nuestra propia introspección, y la actividad sensitiva humana, en cuanto que a ello llegamos mediante nuestra propia introspección, se halla más o menos entremezclada e incluso perfeccionada por elementos de orden intelectual; hemos de tener cuidado para no atribuir a las "bestias" una vida sensitiva que no sea puramente sensitiva.

Afirmamos, sin embargo, que en las bestias, además de las operaciones de la vida vegetativa, semejantes a las que son propias de las plantas, se dan las operaciones sumamente perfectas de la vida puramente sensitiva, si bien desprovistas de cualquier elemento intelectual. En otras palabras, afirmamos que en las bestias se dan verdaderos conocimientos y verdaderas tendencias con los sentimientos que son su consecuencia, y que los animales ejercen y, en el mismo ejercicio experimentan.

Como quiera que con toda certeza no nos puede constar de la existencia de la vida sensitiva en las "bestias" por la introspección mediante la cual nos consta con toda evidencia de la existencia de la vida sensitiva en nosotros; para probar nuestra afirmación, no podemos recurrir más que a la observación objetiva -o extrospección- acerca del modo de obrar de las "bestias", a partir del cual, una vez que lo hemos examinado debidamente, podemos concluir con toda certeza, y valiéndonos del argumento de analogía, la verdad de la tesis.

102.- Opiniones.- Se oponen a la tesis muchos autores, tanto antiguos como modernos, si bien por razones diversas.

a) El primero en negarla, de manera científica, fué el médico Gómez Pereira, en su obra "Antoniana Margarita" (Madrid, 1.554); el cual, sin embargo, no parece ser del todo coherente, ya que, al dar la explicación del comportamiento de las bestias, recurre a fantasmas e imágenes de experiencias pasadas. Por tanto, tal vez este autor podría entenderse bien, según el estado de la cuestión que hemos propuesto, negando a las bestias solamente la vida sensitiva que se da en el hombre, por hallarse éste salpicada de elementos intelectuales.

b) Niegan, sin duda alguna, la tesis Descartes y los cartesianos, entre los cuales destaca especialmente Malebranche (1.638-1.715); al afirmar que los animales carecen por completo de conocimiento, y no son otra cosa sino máquinas o autómatas, es decir, instrumentos fabricados por Dios de tal manera que se mueven sin ninguna clase de conocimiento, como si fueran otros tantos relojes.

c) De acuerdo con la doctrina que sostienen acerca del conocimiento humano, niegan la tesis todos aquellos autores que no admiten más que un sólo modo de conocer, como son la mayoría de los idealistas y espiritualistas exagerados. Para ellos, la sensación no merece el nombre de conocimiento, sino que se reduce a meras impresiones fisiológicas del organismo. También son adversarios los materialistas, en su pretensión de que no sólo las sensaciones, sino también todos los fenómenos físicos deben ser explicados de modo mecánico.

Entre éstos podemos citar a los que pretenden explicar toda la actividad de los animales mediante puros tropismos, como Loeb y Bohn.

d) En consonancia también con su doctrina, niegan la vida sensitiva de los animales e incluso de los hombres, los que profesan el paralelismo psíquico-físico -del cual trataremos en el libro V-, que niegan la existencia de influjo causal entre las series de las actividades corpóreas y psíquicas.

e) Por último, hay algunos, como Claparède y Piéron, que no se atreven a afirmar la vida sensitiva de las bestias, admitiéndola todo lo más, como hipótesis heurística, que no debe cerrar el camino a otras soluciones posibles.

Contra todas estas opiniones, afirmamos, con el común sentir de los hombres y la mayor parte de los filósofos, la realidad de la vida sensitiva en los animales.

Defendemos, pues, la tesis como cierta. Y no es inútil; pues contribuye en gran manera, no sólo a comprender rectamente la vida de los animales, sino también la naturaleza y los límites de la vida sensitiva del hombre, así como su diferencia esencial de la vida intelectiva del mismo.

103.- Prueba de la tesis.- 1º.- ARGUMENTO INDIRECTO, POR EXCLUSIÓN DE LAS OPINIONES CONTRARIAS. Las opiniones contrarias, la mayoría de las veces A) son meras deducciones lógicas "a priori", que proceden de principios ciertamente falsos; y B) si acuden a la experiencia, o a) consideran las reacciones de los animales de modo incompleto; o b) proponen unas explicaciones que son del todo ineficaces.

Luego, deben ser totalmente rechazadas.

La Consecuencia es evidente. En cuanto a A), porque unas premisas falsas no pueden dar fe de la verdad de la conclusión, por más que esté deducida con todo rigor lógico. Conforme a las leyes de la lógica, de lo verdadero no puede seguirse sino lo verdadero; pero de lo falso tanto puede seguirse lo verdadero como lo falso.

En cuanto a B), porque entonces se elabora una explicación teórica que no está en consonancia con los hechos que se pretende explicar.

Demostración del Antecedente por partes.

A) El que las opiniones contrarias la mayoría de las veces no sean más que meras deducciones "a priori" de unos principios falsos, es evidente: pues Descartes y los cartesianos que profesan las opiniones reseñadas en a) y b) (n. 102), se ven forzados a negar la tesis -- por la falsa noción que tienen de alma y de cuerpo -falsedad que más adelante demostraremos-; y prácticamente todos los demás que sostienen las opiniones expuestas en c) y d) (n. 102), niegan la tesis por considerar que no existe más conocimiento que el intelectual -así, los espiritualistas exagerados-; o por pretender explicar el conocimiento de manera mecánica, mediante las fuerzas puramente físico-químicas de la materia -como los materialistas-; o por esperar -como es el caso de los que profesan las opiniones reseñadas en c)- que quizás alguna vez llegue a descubrirse una explicación satisfactoria de orden materialista, aunque confiesen que hasta ahora no se tiene.

B) En cuanto a aquellos que apelan a la experiencia, unos a) la consideran de forma incompleta, fijándose sólo en determinados aspectos parciales de las reacciones de los animales, que, tomados fuera de su contexto, tal vez y hasta cierto punto pueden explicarse sin intervenir para nada la vida sensitiva.

Tales aspectos son, por ejemplo, que el movimiento se acomode a las circunstancias, como quiera que esto vale también para los movimientos de la vida vegetativa; que el movimiento surja sin estímulo externo, pues quizás el estímulo existe, aunque no se manifieste.

Otros, en cambio, que b) consideran la experiencia de manera completa, proponen explicaciones inapropiadas, para no recurrir al conocimiento, a la tendencia o al sentimiento que son propios de la vida sensitiva; procuran además, siempre que pueden, evitar tales nombres y se sirven de otros arbitrarios. Así proceden, de ordinario, los llamados comportamentistas o conductivistas.

104.- 2º.- ARGUMENTO DIRECTO, A PARTIR DE LA ANALOGÍA. Los animales, al menos los superiores, a) están dotados de órganos sensoriales totalmente semejantes a los órganos sensoriales humanos, por lo que se refiere a la estructura anatómica, histológica y celular; b) dichos órganos se excitan de la misma manera por estímulos externos; y c) de dichas excitaciones se siguen reacciones motoras y formas de comportamiento del todo semejantes a las de los hombres.

Luego, de la misma manera que el hombre siente -como cada uno puede experimentar por su propia introspección-, así es forzoso concluir que también siente el animal.

El Antecedente consta por las ciencias biológicas y por la experiencia común de todos.

Probamos ahora la Consecuencia por el argumento de analogía, al menos respecto de la materia correspondiente.

1º.- Porque, si bien es verdad que la semejanza en cuanto a la configuración de los órganos y a la recepción de los estímulos absolutamente puede darse sin que se dé la sensación; y las reacciones semejantes que se siguen, si se consideran en abstracto, pueden explicarse absolutamente de otra forma que por la intervención de la vida psíquica (pues no es imposible que el mismo efecto pueda proceder de dos causas diversas); sin embargo, una analogía y una semejanza, como la que en concreto y de hecho se da, tan perfecta, tan universal y tan frecuente y repetida, no puede menos de proporcionar certeza científica a la conclusión. Porque de otro modo, es decir, si tal semejanza se debiese a causas diversas, algunas veces fallaría, y terminaría por manifestarse la diversidad de las causas por la diversidad de los efectos.

2º.- De hecho, no podemos concluir sino por el argumento de analogía, de modo científico y con certeza, que los demás hombres sienten como nosotros; y nadie hay, por muchos prejuicios que tenga, que no admita en la práctica, junto con el común sentir de los hombres, esta certeza.

3º.- Por último, el vigor del argumento de analogía, si buscamos su razón "a priori", se funda en último término en la sabiduría del Creador, que ha constituído perfectamente las naturalezas de las diversas criaturas acomodadas, en forma igualmente perfecta, a las operaciones procedentes de las mismas. En efecto, si dos naturalezas que producen de la misma manera el mismo efecto, se distinguieran entre sí por ser principios de dichos efectos; al menos una de ellas no estaría adaptada perfectamente a sus operaciones, ya por defecto, ya por exceso.

105.- Objeciones.- 1.- CONTRA LAS PRUEBAS ADUCIDAS. Aún permaneciendo la semejanza de los estímulos, de los órganos y de las reacciones, tanto de los animales como de los hombres, absolutamente puede ocurrir que el hombre sienta y el animal no sienta.

Luego, la tesis no puede probarse eficazmente por el argumento de analogía.

Respuesta: Distingo el Antecedente: Permaneciendo la semejanza de los estímulos, de los órganos y de las reacciones incompleta, no universal ni constante, absolutamente puede ocurrir que el hombre sienta y el animal no sienta, Transmito; permaneciendo una semejanza que sea completa, universal y constante, Niego.

106.- 2.- DIRECTAMENTE EN FAVOR DEL MERO AUTOMATISMO. En el hombre se dan innumerables movimientos y reacciones de todas clases que, o son puros movimientos reflejos, o al menos puramente automáticos, es decir, tales que se realizan sin que intervenga en absoluto conocimiento alguno.

Luego, con mayor razón los argumentos que se aducen en la tesis para probarla, deben tenerse por puros movimientos reflejos o automáticos.

Respuesta: Distingo el Antecedente: Innumerables, pero no todos los movimientos y reacciones que se dan en el hombre son movimientos puramente reflejos y automáticos, Concedo; innumerables, es decir: todos los movimientos y reacciones que se dan en el hombre son reflejos y automáticos, Subdistingo: los movimientos y reacciones que se refieren a la vida vegetativa, Transmito; los movimientos y reacciones que aducimos para probar la existencia de la vida sensitiva, Niego.

En una palabra: no todos los movimientos que se dan en la vida orgánica del hombre, han de explicarse de la misma manera. Admitimos que se dan movimientos puramente reflejos, absolutamente sin ningún conocimiento; y movimientos reflejos que no son puramente tales, sino que se producen con intervención del conocimiento, ya sea dándose cuenta la consciencia superior e intelectual, ya sea sólo con consciencia sensitiva directa o exércita. Ahora bien, los movimientos con los cuales probamos que en las bestias se da la sensación, por su propia naturaleza se distinguen totalmente de los movimientos puramente reflejos.

INSTANCIA.- Los movimientos y reacciones con que intentamos probar que en las bestias se da la sensación, también se observan en las bestias que han dejado de vivir.

Así, las moscas, si se les corta la cabeza, continúan volando; las ranas, si se les corta también la cabeza, siguen nadando y aún evitan los obstáculos; las gallinas si se les corta asimismo la cabeza continúan su vuelo durante algún tiempo, aunque breve.

Es así que, tales movimientos no pueden ya proceder de la vida sensitiva.

Luego, han de explicarse únicamente por puro automatismo, sin intervención alguna de la sensación.

Respuesta: El Antecedente puede negarse. Primero, por que no hay constancia de que las moscas, las ranas y las gallinas, si se les corta la cabeza no continúen todavía viviendo; pues en verdad, al menos las bestias inferiores, que probablemente están dotadas de alma extensa, aunque se les ampute un órgano principal, no mueren inmediatamente. Después, porque los citados movimientos no proceden desde luego absolutamente de la misma manera que en las bestias que no han sufrido mutilación.

La Menor puede también negarse, si se admite que el animal puede vivir todavía después de la mutilación; de lo contrario, habría que decir que los citados movimientos se producen, durante un breve tiempo, de manera mecánica, por una especie de inercia y casi como una continuación del movimiento vital precedente, en aquellos órganos que están debidamente estructurados para ejercer el movimiento según las leyes mecánicas.

107.- 3.- POR REDUCCIÓN AL ABSURDO. De la tesis se seguirían varios absurdos:

1º. Si las bestias sintiesen, llevarían una vida sumamente -

miserable sin culpa alguna, pues serían capaces de dolor, y de hecho - muchas veces tendrían que sufrirlo, así como malos tratos, todo lo cual estaría carente de finalidad, y pondría de manifiesto una naturaleza - mal conformada.

2º. Si las bestias estuviesen dotadas de vida sensitiva, gozarían de memoria, y por consiguiente, conocerían las cosas pretéritas, lo cual es propio únicamente del entendimiento.

3º. Conocerían las propias afecciones y se las atribuirían, teniendo, en consecuencia, consciencia de sus actos.

Respuesta: A lo 1º. Se admite que las bestias son capaces de dolor y de placer; se niega que de aquí se siga que su vida sea sumamente miserable. Si algunas veces se ven atormentadas por el dolor, esto es algo que ocurre casi "per accidens"; pero, debido a la falta de reflexión, no se ven atormentadas por el dolor de la misma manera que los hombres; y, en fin, no es algo que se produzca sin finalidad; pues por ello se ven inducidas a evitar lo que no conviene a la conservación de la vida del individuo y de la especie.

A lo 2º. Se admite en las bestias la memoria sensitiva, pero sin reconocimiento formal de una cosa pretérita como pretérita, lo cual es propio sólo de la memoria intelectual.

A lo 3º. Se admite también que el animal experimenta y conoce materialmente sus propias afecciones, pero no formalmente como propias, lo cual, una vez más es propio sólo del entendimiento; sino de - tal manera que prácticamente se las atribuyan en el momento en que las experimentan.

Pero de estas cuestiones, trataremos mejor en la tesis siguiente.

A R T Í C U L O   I I I

EL PSIQUISMO PURAMENTE SENSITIVO DE LOS ANIMALES

Tesis 8.- Los animales carecen de vida intelectual, con la - cual la vida sensitiva humana se ve completada y llegada a una perfección más alta.

108.- Nociones.- Por animal entendemos aquí cualquier ser orgánico, dotado de vida vegetativa y sensitiva, que no sea tenido comúnmente por hombre.

De entre los animales, unos son más perfectos que otros, según consta por la Zoología y por la Historia natural, que los distribuyen y describen clasificándolos en distintas categorías.

La vida sensitiva del hombre, según consta por la propia experiencia de cada uno, es real; y aún cuando en muchos aspectos, especialmente en lo que se refiere a las funciones sensitivas inferiores, sea mucho más imperfecta que la vida sensitiva de muchos animales, se ve completada, sin embargo, con muchas otras actividades psíquicas, -- que comúnmente se llaman intelectuales o racionales, y, al menos a primera vista, se consideran como distintas hasta cierto punto de las funciones sensitivas.

Tales actividades psíquicas intelectivas o racionales, si -- prescindimos de la cuestión de la naturaleza de las mismas -de la cual habremos de tratar en el libro V- es algo que todos también admiten, - como fundamento psicológico de todas las restantes perfecciones en que los hombres aventajan a los animales, y que los hacen capaces de la vi da científica, artística, moral, social y religiosa.

Para hablar en concreto, las principales actividades de orden cognoscitivo que se llaman intelectuales y que hacen al hombre capaz - de todas las ulteriores perfecciones por las cuales la vida humana es - superior a la vida de las bestias, son las que siguen:

a) Formar conceptos universales de las cosas materiales percibidas por los sentidos; b) formar igualmente conceptos de las cosas suprasensibles; c) percibir múltiples relaciones, formalmente como tales; d) realizar juicios formales; e) realizar también raciocinios for males, y por último f) conocerse con reflexión formal a sí mismo, así como a sus propios actos, y atribuírselos formalmente.

No será supérfluo advertir que todas estas funciones intelec tuales, aunque en muchos elementos difieran entre sí, pueden reducirse a dos principales, que son como el principio y la raíz de las demás. - Tales son el concepto universal y el concepto de relación.

109.- Estado de la cuestión.- Por la tesis anterior consta - que en las bestias se da la vida psíquica sensitiva; y admitimos con - gusto que ésta es perfectísima en su orden; más aún, bajo algunos aspectos, es incluso más perfecta que la vida sensitiva humana.

No pocos autores, más bien naturalistas que filósofos, al -- considerar la perfección de la vida sensitiva, la atribuyen a la inteligencia, y así hablan de animales más o menos inteligentes. Pero esta forma de hablar, en cuanto que es totalmente impropia ha sido introducida por falsas doctrinas y se halla expuesta a muchos errores y confu siones, debe ser rechazada por el filósofo, y en la medida de lo posible, debe ser evitada también en los tratados de ciencia experimental.

La cuestión presente no es una cuestión de nombre, sino de - "re"; se trata, en verdad, únicamente de ver si en la vida psíquica de los animales se echa de ver al menos alguna de las actividades anterior mente descritas, que deben llamarse verdadera y propiamente intelectua les.

110.- Opiniones.- Dejando aparte algunos autores que se oponen a nuestra tesis sólo aparente o verbalmente, y a los que nos hemos referido en el estado de la cuestión, otros muchos autores, sobre todo modernos, afirman que la inteligencia es propia también de las bestias, y pretenden demostrarlo con numerosos argumentos; por ello, la doctrina contraria a nuestra tesis resulta más coherente con otras doctrinas erróneas y que refutaremos en otros lugares.

Así, niegan la tesis:

a) Prácticamente la totalidad de los materialistas, sensistas y asociacionistas, que se niegan a admitir una diferencia esencial entre el entendimiento y el sentido, y las opciones intelectuales ante riormente descritas, o las niegan, o tratan de explicarlas por simple asociación de imágenes. Todos ellos asignan a los animales un cierto - grado de inteligencia, al menos no tan evolucionada como en el hombre.

b) Casi todos los espiritistas y teósofos, y todos los que profesan la transmigración o reencarnación de las almas.

c) Muchos evolucionistas, principalmente darwinianos, y todos los que afirman el origen de la especie humana a partir de alguna especie de animales.

d) Algunos psicólogos experimentales, movidos principalmente por los experimentos llevados a cabo con monos por W. Köhler.

Defienden la tesis absolutamente todos los escolásticos, en pos de Aristóteles, los filósofos cristianos y neoescolásticos, y también muchos psicólogos experimentales; esto se puso de manifiesto en las controversias suscitadas con ocasión de los caballos de Berlín y de Elberfeld, de los cuales se decía que resolvían problemas aritméticos, y con ocasión también de las experiencias realizadas en los monos por Köhler.

Y en verdad, contiene algo de gran utilidad e importancia; tanto bajo el aspecto científico para mejor conocer la verdadera naturaleza del hombre y la dignidad de su personalidad, que en la opinión contraria quedan demasiado rebajadas; como también bajo el aspecto práctico y moral, contra aquellos que, imbuídos de ideas teosóficas o espiritistas y menospreciando la caridad cristiana, ponen mayor empeño en amar a los animales que al prójimo, promueven la construcción de hospitales destinados a las bestias y dan su nombre a las sociedades protectoras de animales, o las favorecen demasiado como si estuvieran destinadas a personas.

111.- Prueba de la tesis.- Es evidente que en los animales no se da ninguna de las funciones intelectuales que hemos descrito, y que, por tanto, los animales carecen de entendimiento, 1º por la forma positiva de comportarse de los animales incluso en operaciones enormemente complejas y admirables, en las cuales clarísimamente se echa de ver la finalidad; y también, 2º por la falta de muchas perfecciones que necesariamente son consecuencia, al menos en algún grado del ejercicio, aunque sea reducido, del entendimiento.

Luego, los animales carecen por completo de entendimiento.

El Consecuente es evidente. El Antecedente lo probamos por partes.

112.- 1º.- POR LA FORMA POSITIVA DE COMPORTARSE QUE LOS ANIMALES TIENEN INCLUSO EN OPERACIONES MUY PERFECTAS.

a) La actividad animal, considerada en sus líneas generales, pone de manifiesto a cualquier persona desprovista de prejuicios, y de forma tanto más evidente cuanto dicha actividad es más compleja y admirable, que el animal no obra si no es por el impulso de la naturaleza, es decir: guiado por el instinto, sin que pueda dirigirle ninguna actividad propiamente dicha intelectual, y sin que pueda tener ninguna idea universal ni conocimiento alguno de la relación.

De lo contrario -es decir, si el animal que obra de modo artificioso y admirable, tuviera la idea universal de la obra que debe realizar, del orden con que debe proceder, de la dependencia causal de las distintas acciones y del fin que debe lograr-, se seguiría que estaría dotado no sólo de algún grado ínfimo de entendimiento -como pretenden los adversarios-, sino de un entendimiento sumamente desarrollado,

muy por encima del que posee el hombre más sabio. Todo esto es evidentemente absurdo; y lo que prueba demasiado, no prueba nada.

b) En especial, carecen de la idea universal de la obra que deben realizar, y solamente se mueven por las imágenes concretas de la misma.

En efecto, la persona que tiene la idea universal de la obra que debe llevar a cabo, puede realizarla de muchas y variadas maneras, y de hecho la realiza. Así, el hombre, que tiene la idea universal de casa, construye casas que, aunque puedan diversificarse hasta el infinito, sin embargo a todas ellas conviene la idea de casa. En cambio, el animal ejecuta sus obras tan complejas siempre e invariablemente de la misma manera y con los mismos elementos materiales.

c) Que el animal no perciba formalmente las relaciones, ni siquiera las que son más claras, como las de causa y efecto, se evidencia en muchos fenómenos que podrían aducirse, pero que nos bastará citar, a guisa de ejemplo uno sólo.

Así, el perro se lanza contra la piedra que se le arroja, pero no contra el hombre que la arroja. Así, a un perro que está echado junto a un fuego que viene a menos, no se le ocurre echar leña a dicho fuego ni soplar para avivarlo. Y esto no hay que atribuirlo a la lentitud con que proceda su entendimiento, ya que muchas veces ha visto a los hombres realizar tales acciones; sino sencillamente a la carencia de entendimiento. Y aún en el caso en que el mismo perro, educado convenientemente, u otro animal -por ejemplo, un mono-, algunas veces se diga haber realizado actos de este tipo, tales actos hay que atribuírlos no a la percepción que el animal tenga de la relación de causalidad, sino simplemente a la asociación de imágenes y al instinto de imitación.

d) Tampoco la relación, aún la más clara, de medio a fin es conocida por el animal, por más que todas sus operaciones se hallen naturalmente dotadas de una finalidad admirable.

Así, por citar algunos ejemplos, un castor tenido en cautividad sigue recogiendo elementos para construir su madriguera, igual que si estuviese libre junto al agua; las abejas construyen celdas especiales para la reina, aunque no tengan ninguna; las aves encerradas en jaula, llegado el tiempo en que suelen iniciar sus migraciones, pretenden levantar el vuelo, dándose contra las barras o alambres de su jaula. En una palabra: continúan realizando las acciones instintivas, siendo así que, con el cambio de circunstancias, se vuelven inútiles y hasta nocivas. Dejan, en cambio de hacer otras, cuya utilidad y necesidad les sería manifiesta si tuviesen entendimiento.

113.- 2º.- POR LA FALTA DE ALGUNAS PERFECCIONES QUE SON CONSECUENCIAS NATURALES DEL ENTENDIMIENTO.

A) POR DEFECTO DE LOCUCIÓN CONCEPTUAL.

Elementos previos. Entendemos por locución, en general, la manifestación que de intento se hace de las propias actividades físicas a los demás mediante alguna acción o cosa externa perceptible por ellos. La acción o la cosa externa que pone el "locuente", constituye una señal apropiada para suscitar en los otros un conocimiento determinado del mismo objeto conocido por el "locuente", y que desea manifestar a los otros valiéndose de dicha señal.

Por tanto, para que haya locución se requiere y basta que se den tres elementos: 1º la actividad psíquica interna que se desea manifestar; 2º una señal externa apropiada para dicha manifestación; y 3º la posición de tal señal exterior, intentada por el "locuente" como manifestación de su actividad psíquica.

Prescindiendo del tercer elemento de la locución, que no tiene tanta utilidad para demostrar lo que pretendemos, en razón del primero la locución puede ser conceptual, si lo que ha de manifestarse son conceptos o relaciones, o cualesquiera otras actividades de orden intelectual como las que se han descrito; o no conceptual, si dichas cosas son otras actividades psíquicas distintas de las intelectuales.

En razón del segundo elemento, la locución puede ser meramente natural, si las señales externas son naturales -es decir, tales que por su propia naturaleza puedan manifestar algo, como son las muchas y diversas reacciones motoras o los sonidos emitidos, correspondientes a los diversos estados psíquicos; o artificial y convencional, por consistir en señales arbitrarias que tienen el poder de significar únicamente porque así lo han establecido los hombres; ya sean estas señales inventadas por la persona que habla, ya sean adquiridas mediante el esfuerzo.

El fenómeno a partir del cual pretendemos argumentar, no es la falta de locución natural con que puedan los animales a veces manifestar su estado psíquico; sino el defecto únicamente de locución conceptual, no sólo artificial sino también convencional.

114.- Con todo esto por delante, argumentamos de la siguiente manera. La locución conceptual, aún la puramente natural, y sobre todo la artificiosa y convencional, por necesidad natural y en virtud de las leyes psicológicas, no podría menos de darse en los animales, si en ellos se dan conceptos intelectuales.

<u>Es así que</u>, en las bestias no se da ninguna locución conceptual, ni natural ni mucho menos artifiosa y convencional.

<u>Luego</u>, las bestias carecen por completo de todo concepto intelectual.

<u>La Consecuencia</u> es evidente.

<u>La Mayor</u> no puede ponerse en duda, como quiera que son tan grandes la utilidad y el gozo en comunicar los propios pensamientos, y a ella impulsan de modo irresistible los sentimientos y los deseos que la mayoría de las veces no pueden satisfacerse más que si se comunican a otros mediante la locución.

De hecho, así vemos que sucede entre los hombres de todas las **clases**, naciones y culturas, incluso los menos cultos, que aprenden a **hablar**, desde su más tierna infancia la lengua de sus padres.

Y tampoco hay que dudar que no dejaría de ocurrir que, si los hombre se dejaran a sí solos y fuera del contacto con otras personas que hablasen, a pesar de ello terminarían por hallar alguna forma de expresión conceptual para mutuamente comunicarse, algo de lo cual ocurre entre los sordomudos.

<u>La Menor</u> es no menos cierta.

Nadie habrá que niegue que las bestias, de hecho, no hacen uso de ninguna lengua artificial, o constituída por signos convencionales.

No se halla ningún animal que profiera voces articuladas, si exceptuamos los loros y otros semejantes que, por pura imitación, han aprendido a pronunciar palabras y frases, como lo haría un fonógrafo o un magnetófono, sin percibir en absoluto su significado; no se encuentra tampoco ningún animal que emita ningún signo gráfico correspondiente a sus actividades psíquicas; ninguno, por último, que sea capaz de expresar afirmaciones o negaciones mediante una simple inclinación de cabeza.

Ahora bien, de semejante falta de lengua artificial en los animales, especialmente domésticos, que, al igual que los niños, están -- oyendo constantemente hablar a los hombres, no puede asignarse ninguna causa sino que el animal en cuestión carece de conceptos universales, así como del concepto de relación, como quiera que todas las demás cosas que para hablar se requieren no les faltan en absoluto, incluso para la locución acústica, sin hablar para nada de la locución gráfica - ni de la que se obtiene mediante las simples reacciones corporales.

En cuanto a las diversas reacciones de los animales, por las que de alguna forma se puedan reconocer las actividades psíquicas de - los mismos, y que sólo en sentido impropio y analógico pueden considerarse como cierta forma de locución natural, hay que decir que no constituyen propiamente locución conceptual. Ello es evidente por el hecho de que dichos signos nos conducen, todo lo más, a un cierto conocimiento del estado psíquico afectivo de las bestias, como puede ser algún - fenómeno complejo subjetivo y contingente; pero no manifiestan, en modo alguno, conocimientos objetivos ni ideas necesarias.

No pocas veces los hombres, dejándose llevar de una interpretación antropomórfica respecto de tales reacciones externas de las bestias, las consideran, no sin error, o al menos falta de propiedad, como manifestación de ideas y voliciones; pues, en verdad, no existe razón alguna para atribuir a la inteligencia lo que puede ser explicado por la mera sensibilidad, por juicios meramente virtuales y por el instinto.

115.- B) POR FALTA DE PERFECTIBILIDAD Y DE PROGRESO.

Consideraciones previas. Entendemos por progreso, en general, cierta mejora o mayor perfección en la operación. Por lo que a nuestra cuestión se refiere, dos clases de progreso podemos distinguir: uno, - por el que se realiza la obra de que se trata de manera más fácil, exacta y oportuna; y otro, que no sólo se refiere al modo de realizar la - obra, sino también a la obra en sí; de suerte que la obra llega a ser tan perfecta que puede considerarse como algo nuevo, en cuanto a la utilidad, comodidad y belleza; o, como algo que es simplemente mejor bajo cualquiera de los aspectos social, moral, político, o cultural.

No negamos, desde luego, que los animales, en el curso de la evolución individual, sean capaces de progresar del modo primero, de - suerte que realicen cada día mejor sus operaciones o actividades mediante el ejercicio de acciones instintivas como son correr, defenderse o cazar. Admitimos, también, que los animales pueden aprender muchas cosas dentro del orden puramente sensitivo por el ejercicio y la experiencia, adquiriendo nuevas asociaciones. Pero es evidente que tales progresos no exceden el orden sensitivo.

Se trata, por tanto, del progreso entendido en el segundo -- sentido, que no puede darse si no es con la intervención del entendimiento, y que es consecuencia natural de la existencia del mismo entendimiento.

116.- Tras estas aclaraciones, establecemos el siguiente argumento: Si los animales gozasen de entendimiento, progresarían con el progreso descrito en segundo lugar. Es así que no progresan de esta -- forma. Luego, carecen de entendimiento.

La Consecuencia es evidente.

Prueba de la Mayor. Porque si los animales estuvieran dotados de entendimiento, conocerían las esencias de las cosas y sus mismas relaciones, especialmente la relación de medio a fin, formarían juicios y raciocinios; con lo cual ya podrían establecer el proceso completo - para encontrar nuevas formas, y mejores, de proceder, al menos para librarse de la servidumbre a que los tienen sometidos los hombres, así - como de muchos males y malos tratos de que tan frecuentemente son víctimas.

Y no podrían menos de avanzar, con el ejemplo del hombre, -- aunque sólo fuera un poco, en la adquisición de perfecciones culturales, sociales, científicas y artísticas, de la misma manera que lo hacen también los hombres aún salvajes y primitivos, al menos una vez -- que les enseñan otros hombres cultos.

La Menor es también evidente; pues siempre y en todas partes ejecutan del mismo modo las mismas obras; y no se echa de ver en ellos ningún progreso, ni siquiera inicial. Tampoco entre las bestias encontramos, ni siquiera en la forma más rudimentaria o que de lejos se parezca, ciencias, artes, inventos científicos o afán de saber.

117.- Objeciones.- 1.- CONTRA LAS PRUEBAS ADUCIDAS. A) Por - lo general, los argumentos no prueban que los animales carezcan en absoluto de inteligencia, sino, todo lo más, de inteligencia semejante a la humana. En efecto:

a) Además de la inteligencia humana, hay que admitir otra inteligencia menos perfecta, de la cual ciertamente no carecen los animales.

b) Incluso entre los mismos hombres, hay que admitir distintos grados de perfección en su inteligencia.

c) La inteligencia de un niño recién nacido, es inferior a - la inteligencia de cualquier bestia de su misma edad.

d) De la misma manera que el entendimiento del hombre es, sin comparación, inferior al entendimiento del ángel, así también el entendimiento del animal puede ser inferior al entendimiento del hombre.

Respuesta: Niego el Aserto, sin que sirvan para probar nada las razones aducidas, a cada una de las cuales respondemos seguidamente:

A a) Además de la inteligencia humana puede darse una inteligencia menos perfecta de que pueden estar dotadas las bestias, si por el nombre de inteligencia se entiende abusivamente cualquier conocimiento incluso de orden sensitivo, Concedo; pero si por inteligencia se toma la facultad de realizar algunas de las funciones por las cuales la hemos descrito (n. 108), Niego.

A b) Entre los mismos hombres, la inteligencia es cierto que manifiesta distintos grados, pero todos ellos se refieren al ejercicio de las funciones por las cuales hemos definido la inteligencia, lo cual se encuentra "per se" en todos los hombres a partir de la infancia, si exceptuamos tal vez algunos microcéfalos y subnormales por causas patológicas.

A c) No puede afirmarse que la inteligencia de un niño recién nacido sea superior o inferior a la inteligencia de una bestia de su misma edad, si se trata de la inteligencia rectamente definida, pues más bien hay que negar el falso supuesto, a saber: que los animales gocen de una inteligencia que pueda ponerse en comparación con la inteligencia de un niño. Ahora bien, si la inteligencia la tomamos por un conocimiento de orden sensitivo, puede admitirse la afirmación, pero nada se sigue contra la tesis. Por lo demás, en el niño recién nacido se da ya la potencia intelectual, aunque todavía no expedita, porque el ejercicio de las operaciones intelectuales requiere, por su propia naturaleza, que previamente las operaciones de orden sensitivo hayan alcanzado cierto grado de perfección.

A d) Admitimos que el conocimiento humano es, con mucho, inferior al conocimiento angélico, como también el conocimiento angélico es infinitamente inferior al conocimiento divino. Pero de ello nada puede aducirse en contra de lo que hemos probado: porque no hemos demostrado la tesis por el hecho de que no pueda existir más que un grado de intelección, sino tan sólo mostrando que las funciones intelectuales, mediante las cuales puede descubrirse, al menos, un grado ínfimo de inteligencia, no se hallan sencillamente en los animales.

Sin embargo, es exacto denominar entendimiento tanto al poder de conocer de los hombres como al de los ángeles; pero no podemos denominar de esta forma al poder de conocer de los animales. La razón es porque, aunque los poderes de conocer angélico y humano tengan distinto objeto propio y proporcionado, sin embargo coinciden en el objeto terminativo y adecuado. Pues hablando en absoluto, si al entendimiento humano se le presta la ayuda conveniente, es capaz de conocer lo que el entendimiento angélico, y, hablando en términos generales, todo lo que es cognoscible, ya que su objeto adecuado es el "ente" en toda su extensión, sin exceptuar a Dios. Mientras que la potencia sensitiva de los animales no puede conocer más que el "ente" sensible, singular y concreto, que es el único perceptible por los sentidos.

118.- B) En particular, la tesis no se prueba por falta de progreso. Pues:

a) Es falso que los animales no avanzan; ya que son capaces de aprender, con la debida disciplina, muchas cosas que anteriormente no sabían, y realizan igualmente operaciones que ellos mismos van perfeccionando de día en día mediante el ejercicio y la costumbre. Así, un perro de caza se perfecciona cazando; y los perros de pastor disponen cada vez mejor los rebaños, y comprenden y ejecutan lo que sus dueños les mandan, si se los adiestra debidamente en su oficio.

b) Si los animales no progresan, ello se debe, no a falta de inteligencia, sino precisamente a la perfección de su inteligencia, gracias a la cual ven que realizan sus propias obras de tal manera que el progreso resulta imposible.

Respuesta: Niego el Aserto y en cuanto a las pruebas aducidas, respondo de la siguiente manera:

A a) Se admite cierto progreso dentro de los límites de la vida sensitiva y dentro del ámbito de las operaciones puramente instintivas, progreso que ha de atribuírse al ejercicio repetido y a nuevas asociaciones, adquiridas por el animal, ya sea mediante una disciplina artificial, ya sea por su propia iniciativa. Pero hay que negar cualquier progreso que requiera que requiera una operación intelectual, -- porque no hace falta admitirlo para explicar los hechos.

A b) Hay que negar rotúndamente que la falta de progreso se explique de la forma propuesta. Pues en el falso supuesto del adversario -a saber, que los animales gozan de entendimiento-, los animales verían, desde luego, que las obras u operaciones que realizan por instinto, son "per se" perfectísimas en el orden sensitivo, pero al mismo tiempo verían que pueden aplicarse a unos fines más altos, y por consiguiente, no se detendrían en dichas operaciones instintivas, sino que idearían otras nuevas, al igual que hacen los hombres. Además, en el orden puramente sensitivo e instintivo, de la misma forma y "per accidens", las bestias realizan, sin sentido alguno, algunas operaciones totalmente imperfectas e inútiles, que, en el caso de gozar de entendimiento, sin duda alguna evitarían o harían de otra manera.

119.- C) En particular, por lo que se refiere a la falta de locución conceptual, tampoco se demuestra la tesis. Porque:

a) Aunque las bestias carezcan de locución conceptual convencional o artificial, sin embargo no se hallan desprovistas de locución conceptual natural, que les basta y les sobra.

b) El hecho de que su locución natural sea verdaderamente conceptual, se manifiesta porque, cuando el hombre explica lo que el animal le expresa mediante sus reacciones naturales, ha de recurrir a operaciones que son verdaderamente de orden conceptual e intelectivo; y así, dice lo que piensa el animal, lo que juzga, por qué se comporta de tal manera, qué es lo que está maquinando, qué es lo que pretende, en una palabra: no hacen más que expresar los conceptos manifestados por el animal.

Respuesta: Niego el Aserto y, contra las razones aducidas, digo:

A a) Aún la misma falta de locución conceptual artificial ya está probando la falta de inteligencia; como quiera que, si exceptuamos la inteligencia, no faltan al animal todas las demás cosas que para la locución se requieren.

A b) Hay que negar por completo que la locución natural de los animales sea conceptual. Para que la locución natural de los animales pudiera ser conceptual, haría falta que, por medio de ella el animal comunicase al hombre sus propios conceptos. Ahora bien, el animal no puede comunicar conceptos, sencillamente porque no los tiene. Tan sólo, reaccionando externamente según las propias impresiones psíquicas, manifiesta al hombre indicios que ofrecen cierta analogía con las reacciones humanas, y que el hombre -muchas veces exageradamente- interpreta y describe como si pertenecieran al orden intelectual.

120.- 2.- POR MUCHOS HECHOS QUE SON COMÚNMENTE CONOCIDOS. Muchos hechos sobradamente conocidos de todos demuestran que no hay función intelectual que los animales no ejerzan. He aquí los hechos:

a) Se da en ellos la atención para percibir y observar mejor los objetos (el perro que está guardando un trozo de pan; la liebre, que oye un ruído con las orejas erguidas; el gato, que espera a un ratón que va a salir o pasar).

b) Conocen los universales, pues conocen no solamente tal animal en sentido individual, buscándole o huyendo de él; sino que conocen a cualquier individuo de la misma especie (la oveja huye no solamente de éste lobo, sino de cualquier lobo). Luego, tienen la idea universal de la especie.

c) Perciben la razón de útil o de nocivo (algunos animales separan las hierbas medicinales y las curativas de las perjudiciales; también las aves separan aquellas pajas que son útiles para construir el nido).

d) Obran conscientemente por el fin que resplandece en sus obras dotadas de una finalidad admirable. Luego, conocen la relación de medio a fin.

e) Son capaces de reflexionar, cuando evitan las propias experiencias pasadas que les han resultado ingratas, y se procuran, en cambio, otras agradables.

f) Son capaces de raciocinio (los perros, que cazan al mismo tiempo en lugares distintos, se sitúan de tal manera que uno levanta la presa y otro la coge).

g) Son susceptibles de educación (lo que ocurre con los animales domésticos).

h) Apetecen -y, por tanto, conocen- no sólo lo que es delectable, sino también lo que es honesto y bello (las abejas son amantes de la limpieza; los caballos perciben la música y se deleitan con ella).

i) Por último, los animales se encuentran adornados de muchas virtudes, y por ellas merecen alabanza (y así, las hormigas son laboriosas, las gallinas cuidan de sus pollos con gran caridad, es proverbial la fidelidad del perro, la prudencia de la serpiente, la fortaleza del león).

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a los hechos que se aducen, hay que decir lo siguiente:

A a) La atención no es otra cosa más que la aplicación de la facultad cognoscitiva al objeto del conocimiento; por tanto, hay que admitir tantas clases de atención cuantas son las de conocimiento. Por lo que se refiere a la atención de las bestias, no va más allá de los límites del conocimiento sensitivo.

A b) Para explicar este hecho y otros semejantes, no hace falta admitir que la oveja tenga la idea universal de lobo, sino que basta y sobra que la oveja perciba en cada lobo la forma concreta e individual de él, que ciertamente se encuentra en todos los individuos de la especie lupina. Como la oveja se halla determinada por el impulso instintivo de la naturaleza a huir de cualquier animal que ofrezca la forma concreta e individual del lobo, todos ellos le impresionan de la misma manera, al percibirlos con la aprehensión puramente sensitiva, concreta e individual.

A c) Los animales aprehenden lo útil y lo nocivo materialmente, pero no formalmente como tal. Es decir, aprehenden lo que es útil y nocivo, pero no la razón abstracta de utilidad o de perjuicio. El -- que, después de haber aprehendido una cosa concreta y singular que le resulta útil o nociva, el animal se dirija hacia ella o de ella se aparte, hay que atribuirlo a las tendencias instintivas de su misma naturaleza, de las cuales se siguen oportunamente las reacciones motoras. Tales reacciones instintivas, tanto internas como también externas, que van por delante del uso de la razón, se encuentran también en el hombre en cuanto que éste es animal, y que muchas veces no sabe dar la razón de por qúé siente inclinación favorable o desfavorable hacia algo o alguien en concreto; inclinaciones que sólo consigue dominar y dirigir - utilizando la reflexión racional y con la ayuda de la virtud y de la - educación adquirida.

A d) Admitimos que las operaciones de las bestias están dotadas de una finalidad admirable, pero ellas la ignoran, de manera que - no puede influir en su comportamiento. Tales reacciones dotadas de finalidad, el animal no las pone si no es con intervención del conocimiento sensitivo; y en este sentido cabe decir que las reacciones son conscientes, con una conciencia que se identifica con el mismo conocimiento sensitivo; pero de ninguna manera con consciencia intelectual y, mucho menos, formalmente refleja.

A e) Las reacciones de los animales con que apetecen lo que les ha resultado agradable, o evitan lo desagradable en las experiencias pasadas, tienen suficiente explicación sin acudir a reflexión alguna, sino simplemente por la memoria sensitiva y el apetito del mismo orden.

A f) Tampoco el hecho que se aduce demuestra el raciocinio, sino únicamente un instinto admirable orientado a la caza.

A g) No se puede probar en las bestias una educación propiamente dicha, que incluya un elemento intelectual; sino sólo aquélla -- que se realiza mediante asociaciones sensitivas apropiadas.

A h) Apetecen lo que es bello y honesto no porque sea tal, - sino porque a lo bello y a lo honesto se añade el que les resulte agradable. Tampoco lo bello y honesto les resulta agradable porque sea conveniente a la naturaleza racional que no tienen; ni tampoco de manera que perciban el orden natural, mediante el cual aquello que les resulta agradable se refiere verdaderamente a la conservación del individuo y de la propia especie; sino tan sólo porque se sienten inclinados a - ello debido a una experiencia agradable. Es cierto que los caballos y - otros animales perciben de alguna manera la música, pero en la música no les impresiona más que el elemento material y sensible, como el ritmo y la suavidad de los sonidos. Por tanto, lo que es para ellos agradable no excede los límites de la sensibilidad: pero no se trata de un elemento propiamente estético, que excede por completo la capacidad del animal.

A i) Ciertamente, en las bestias se hallan operaciones, que no son libres, sino que proceden del instinto natural, y que en los hombres se llevan a cabo no por el instinto, sino libremente y bajo la dirección de la razón, por motivos formales de virtud. Por ello, y debido a cierta analogía con las acciones humanas que proceden de la virtud,

hablamos también de virtudes en los casos mencionados. Pero no se trata propiamente de virtudes, ya que no se ponen las acciones correspondientes por el objeto formal de la virtud, que es la honestidad inherente a la realización de la obra de virtud de que se trata. Pues las bestias no perciben la honestidad propiamente tal; ni llevan a cabo las obras citadas empleando en ellas su libre albedrío, sino que lo hacen por un impulso necesario de la naturaleza.

.. ..

L I B R O   I I I

LA NATURALEZA DE LA VIDA VEGETATIVA

121.- Finalidad y disposición del libro.- Sabiendo ya, por lo tratado en el libro II, qué es, dónde se halla y de cuántas clases es la vida que pretendemos estudiar, pasamos ya a investigar con plenas garantías la naturaleza de la misma, empezando, en este libro III, por la naturaleza únicamente de la vida vegetativa. Decimos expresamente vida vegetativa, y no vida de las plantas; porque, si bien es verdad que en las plantas resplandecen mejor las características de la vida vegetativa, ya que ellas es la única que tienen, sin embargo, y de modo paralelo al menos en cuanto a los puntos esenciales, dichas características también convienen a la vida vegetativa de los animales y de los hombres.

Ahora bien, investigar la naturaleza de la vida, en sentido filosófico, es lo mismo que tratar de averiguar sus causas suprasensibles (n. 15-21), a saber: las causas formal y material que constituyen al ser viviente vegetativo en su propio ser substancial; sin dejar de lado las causas eficiente y final. Tampoco este estudio de la naturaleza puede aislarse de la consideración de las fuerzas o energías de que goza el ser vivo y por las cuales obra vitalmente.

Antes de comenzar a investigar acerca de la naturaleza y de las fuerzas del ser dotado de vida vegetativa, anticiparemos en el capítulo I algunas nociones preliminares, que, por ser generales, convienen a todos los vivientes, incluso sensitivos y racionales, por lo cual no será menester repetirlas en los libros correspondientes dedicados a dichos vivientes. En el capítulo II, excluiremos las explicaciones falsas o insuficientes de la vida vegetativa; y en el capítulo III, expondremos la doctrina verdadera sobre la naturaleza de la vida vegetativa.

C A P Í T U L O   I

Nociones preliminares

122.- División del capítulo.- Las nociones que hemos de tener en cuenta en este libro y en los dos siguientes, son las que dicen referencia al concepto de naturaleza, o principio último substancial, de

las cuales trataremos en el artículo 1º; y también las que se refieren a los principios accidentales mediante los cuales obra el viviente substancial, y se denominan fuerzas o potencias, de las cuales algo, aunque con toda brevedad, diremos en el artículo 2º.

A R T Í C U L O   I

NOCIÓN DE NATURALEZA

123.- Qué se entiende por naturaleza.- La voz "naturaleza" se utiliza para significar las cosas más diversas. Sin embargo, aquí la tomamos en sentido físico, para significar la "quiddidad" o esencia de la cosa de que se trata. Se llama "quiddidad" por orden a la definición que explica qué es la cosa; se llama "esencia" por orden a su ser; y "naturaleza", por orden a las operaciones de que es principio y causa.

Aristóteles da la siguiente definición: "El principio y la causa del movimiento y del reposo de aquéllo en que está, primeramente, "per se" y no según el accidente".

Se dice "principio" y "causa" para indicar que a la razón de naturaleza conviene el que no sea un principio cualquiera, sino un principio que influye verdaderamente como causa, con algún género de causalidad.

Se añade que es principio del movimiento, y ello no sólo del movimiento local, sino del movimiento tomado en el sentido de cualquier operación de los seres, al menos de los que caen bajo el campo de nuestra experiencia (n. 62).

Se añade también que es principio del reposo con lo cual se quiere indicar no el mero cese del movimiento o de la acción, sino la conservación del término o la perseverancia en el estado adquirido mediante el movimiento. Por las palabras "de aquéllo en que está", se afirma que semejante principio debe ser intrínseco a aquél ser cuya es la naturaléza, y se excluyen los principios extrínsecos del movimiento.

Por último, las palabras "primeramente", "per se" y "no según el accidente", se ponen para excluir los accidentes, las potencias y los hábitos, que más bien se comportan como instrumentos con los que obran los agentes naturales y advienen a la naturaleza ya constituída.

124.- Principio, causa y naturaleza.- Hay que notar que la naturaleza así definida es siempre alguna causa y algún principio; pero no toda causa ni todo principio constituyen una naturaleza.

En efecto, no toda causa es naturaleza, sino únicamente la causa intrínseca, que sea última "quoad nos", aunque primera "quoad se", y que sea también la raíz o el sujeto de todas las demás causas que tal vez se den y que puedan decirse más o menos próximas al efecto; que, tal como hemos dicho, han de ser consideradas no como naturaleza, sino únicamente como instrumentos de la naturaleza. Por tanto, la naturaleza siempre es una substancia o algo substancial, y en ninguna manera un accidente o algo accidental.

Tampoco todo principio es causa, y en consecuencia, ni todo principio es naturaleza. La extensión del principio es mayor que la de la causa.

Pues el principio, prescindiendo de sus muchos significados vulgares, hablando en términos filosóficos, se define como "aquéllo de lo cual algo procede de alguna manera"; ahora bien, algo puede proceder de otra cosa no por una causalidad propiamente dicha, es decir, sin influjo causal.

125.- Principio "quod" y principio "quo".- El principio, ya sea causa ya no lo sea, puede ser de dos clases, a saber: principio -- "quod" y principio "quo".

Principio "quod", es aquel del que se dice que obra verdaderamente. Pero algo puede obrar verdadera y propiamente de dos maneras.

De una manera, en sentido puramente denominativo. Si, el supósito como tal, es principio "quod" de todas las operaciones que pertenecen a su naturaleza, y que, en su calidad de supósito, no realiza ni - causa, sin embargo a él se atribuyen con toda verdad, porque la naturaleza que las realiza, pertenece a dicho supósito.

De este modo, por ejemplo, con toda verdad afirmamos que el hombre, en cuanto supósito, se mueve, ve, etc., aunque el movimiento - estrictamente proceda sólo de su mano, o la visión de sus ojos.

En este caso, se tiene el principio "quod" meramente denominativo, o de atribución, pero no efectivo y en su respecto, la naturaleza de que procede la operación, puede decirse principio "quo", es decir: con el cual o por el cual obra el supósito.

De otra manera, una cosa se dice principio "quod", en sentido no meramente denominativo, sino también efectivo; y puede decirse - principio "quod" efectivo; es así como la naturaleza, al menos la naturaleza completa y considerada en sí mismo o en sentido especificativo, constituye verdaderamente un principio "quod" efectivo, o en el orden de la causalidad eficiente.

126.- El principio "quo", mediante el cual una cosa -como -- principio "quod"- se dice que obra u obra realmente, también puede entenderse de dos maneras. De una manera, si es el constitutivo substancial de la naturaleza que realmente obra, o del supósito al que se atribuye la operación. En este sentido, el alma, respecto de la naturaleza humana, es su principio "quo". De otra manera, si es solamente una virtud accidental, por la que la operación se atribuye al supósito, o la naturaleza realiza verdaderamente operaciones vitales. Así, por ejemplo, las fuerzas o potencias, por las cuales se dice que el supósito se nutre, o siente, o entiende, y por las que la naturaleza substancial viviente se hace capaz de ejecutar tales operaciones, constituyen principios -- "quo", en relación ya sea con el supósito, ya con la naturaleza.

En otras palabras, el principio "quo" puede ser substancial y último, o sólo accidental y próximo.

127.- Carácter filosófico de las cuestiones relacionadas con la naturaleza de los vivientes.- El entendimiento humano, en su actual estado de unión con la materia, no puede intuir en sí misma la naturaleza de los seres vivientes, como tampoco la de los demás; sin embargo, mediante la especulación filosófica, puede llegar a un conocimiento -- cierto de la misma, a partir de los datos que nos proporciona la experiencia manifiesta. Por lo cual, la naturaleza de los vivientes no puede sernos patente más que por la consideración de las mismas operaciones vitales, en cuanto que, raciocinando y en virtud del principio de

causalidad, llegamos, a partir de los efectos, al conocimiento de la existencia y de la esencia de la causa. Por ello, la cuestión acerca de la naturaleza de los vivientes es estrictamente filosófica; y halla su lugar adecuado dentro de la filosofía natural, no precisamente dentro de la metafísica.

ARTÍCULO II

ALGUNAS NOCIONES SOBRE LAS POTENCIAS VITALES, EN GENERAL

128.- Noción y realidad de las potencias vitales.- Entendemos por potencia vital el principio no remoto, sino próximo, de la operación vital; principio, en sentido propio, no "quod" de dicha operación; sino principio "quo", en el cual la naturaleza viviente ejerce las propias operaciones vitales, y por el cual también el supósito viviente se dice que obra en sentido verdadero.

El sentido común de los hombres, que se manifiesta también en su forma de hablar, reconoce, sin más, que en la naturaleza de cualquier ser viviente se da algo merced a lo cual se ejercen por élla operaciones vitales; y que una naturaleza que estuviese desprovista de la potencia de obrar vitalmente, no podría tampoco obrar vitalmente. Pues no es comprensible de qué manera una naturaleza privada de la potencia de obrar vitalmente, pudiera obrar de esta forma. Ello equivaldría a admitir un efecto sin su causa proporcionada.

129.- Nombres diversos que reciben tales potencias.- Las potencias de que hablamos reciben distintos nombres, tanto en la forma vulgar de hablar, como en aquélla que es propia de la ciencia filosófica. Y así, se denominan "fuerzas", "virtudes", "energías", "facultades", y sobre todo, "potencias del alma".

Frecuentemente, los escolásticos, traduciendo directamente la palabra griega "dynamis" utilizada por Aristóteles, llamaban a dichos principios accidentales "fuerzas", y también potencias. Según ellos, la potencia puede ser doble: "activa" y "pasiva". "Este nombre de potencia, según Santo Tomás, primero se utilizó para significar la potencia activa, y secundariamente se traspasó a la potencia pasiva". Y también según él: "Se dice que la potencia activa es principio de la acción", y en otro lugar: "la razón de potencia consiste en que sea principio próximo de la acción".

130.- Precauciones que hay que tomar al hablar de las potencias.- Como quiera que toda potencia vital no es un principio último substancial, sino próximo y accidental; ni tampoco principio "quod", sino sólo principio "quo"; al hablar de ellas hay que procurar, si queremos hablar con toda propiedad, no hacerlo como si se tratara de supósitos o naturalezas. Cabe permitir que, tanto en el lenguaje vulgar, como incluso en el técnico y científico, por razones de brevedad, atribuyamos las operaciones a dichas potencias vitales; así, cuando decimos que el entendimiento piensa, que la voluntad elige, que los ojos ven o que los oídos oyen. Sin embargo, expresándonos con propiedad, el que piensa mediante el entendimiento, o elige mediante la voluntad, no es más que el supósito o el alma substancial; y es el hombre, en fin de -

cuentas, el que percibe los colores mediante su potencia visual, o los sonidos mediante la potencia auditiva.

131.- La cuestión primera y fundamental sobre las potencias.- Se trata de saber si el filósofo puede admitir o no dichas potencias accidentales o principios próximos de operaciones.

La realidad de las mismas puede negarse de dos maneras./De/ la primera, de forma que se niegen por completo;/de/ la segunda, de forma que la realidad de las potencias se admita de palabra, pero negando luego que sean principios accidentales, por juzgar que se distinguen de la naturaleza substancial sólo con distinción de razón.

De la primera manera, niegan la existencia de las potencias muchos psicólogos modernos, que, según ellos mismos dicen, se burlan neciamente de la doctrina de las facultades, despreciándola como algo inútil y abstracto, y negando del todo la realidad de las potencias vitales. Para mantener este comportamiento no se mueven por la experiencia, ya que tal cuestión no puede resolverse por la simple experiencia; sino por doctrinas filosóficas evidentemente erróneas, a saber: o el dogma arbitrario del positivismo, según el cual hay que rechazar todo aquéllo que no podemos percibir con los sentidos; o el dogma no menos arbitrario y absurdo del fenomenismo, en virtud del cual no podemos admitir, no sólo las potencias accidentales, pero ni tampoco substancia alguna permanente; se admiten, pues, únicamente las actividades sin ningún agente; las operaciones sin nadie que obre; los movimientos sin cosa alguna que se mueva. Se fundan, además, en algunas razones de poco peso que ya hemos rechazado en otro lugar.

De la segunda manera, niegan la existencia de las potencias accidentales todos aquellos que, si bien admiten la necesidad de las potencias y de las fuerzas para obrar, sin embargo no las distinguen adecuadamente de la misma naturaleza substancial del viviente o de su alma, afirmando por tanto que tales potencias o fuerzas se distinguen de la naturaleza substancial o del alma sólo con distinción de razón.

Esta es la opinión que defendieron los nominales, los cuales, y en este asunto, prestaron su adhesión a algunos filósofos escolásticos de los siglos XVII y XVIII.

Afín a esta opinión, que niega las potencias accidentales, parece ser la de los escotistas, según los cuales las potencias vitales se distinguirían del alma, y ello antes de la consideración de la mente, pero tal distinción no sería real, sino únicamente formal "ex natura rei" (por la misma naturaleza de la cosa).

Contra tales opiniones se alza la de Santo Tomás, abrazada por la mayor y más representativa parte de los escolásticos, sin excluir a Suárez. Este último, que demuestra ampliamente la distinción real entre la potencia activa creada y la propia substancia, resuelve esta cuestión con el Doctor Angélico, y hace ver, mediante una elegante inducción, la necesidad de distinguir realmente las potencias de la substancia, por la desproporción de la substancia respecto de todas sus acciones accidentales.

No obstante, algunos admiten que el alma influye de modo eficiente e inmediato en los actos vitales a través de su propia substancia, lo que en realidad no pertenece a la cuestión presente, sino más

bien a las siguientes, que son controvertidas entre los escolásticos.

132.- Cuestiones controvertidas entre los escolásticos acerca de las potencias accidentales.- Todos los escolásticos están de acuerdo en admitir que las potencias de la vida intelectiva, o racional -a saber, el entendimiento y la voluntad- son potencias intrínsecamente independientes de la materia y propiamente espirituales. El sujeto de dichas potencias espirituales es tan sólo el alma espiritual, mientras que el de las potencias de la vida vegetativa es el cuerpo informado por el alma. Estos puntos todos los admiten sin dificultad.

La cuestión surge cuando se trata de determinar el sujeto de las potencias sensitivas. Por una parte dichas potencias son materiales; por otra, en cambio, como quiera que son los principios del conocimiento y del apetito, algunos hay que se sienten movidos a creer que el sujeto de ellas debe ser el alma. Acerca de esta cuestión trataremos detenidamente en el libro IV, artículo II, tesis 14; pues su importancia es más que mediana para establecer la materialidad de la vida sensitiva.

Además, se discute entre los escolásticos acerca del criterio que hay que aplicar para distinguir las potencias, en sentido específico. Pues todos ellos admiten que las potencias se especifican por los actos, y los actos por los objetos, no materiales, sino formales; pero a la hora de aplicar este criterio, no se muestran de acuerdo. Por ello, discrepan también al determinar el número de las potencias específicamente distintas.

Pero vamos a prescindir, por razones de brevedad, de tratar directamente tales cuestiones más o menos probables. Y si en algún caso, para certificar alguna afirmación que hagamos, o para purgarla de dificultades, es menester abrazar alguna opinión acerca de las cuestiones mencionadas, en medio de una variedad tan grande, recurriremos a la opinión del Doctor Común, en la que se halla una solución que es suficiente para todas las dificultades.

C A P Í T U L O I I

Explicaciones filosóficas sobre la naturaleza de la vida vegetativa, que son falsas o que se muestran insuficientes.

133.- División del capítulo.- Distribuiremos en tres grupos, que serán considerados en otros tantos artículos, las explicaciones filosóficas sobre la naturaleza de la vida vegetativa, que resultan completamente inadmisibles. En el 1º, expondremos las teorías que son falsas por pretender que la naturaleza de la vida vegetativa se explica suficientemente, rechazando todo principio vital especial que sea distinto de los principios de las fuerzas físico-químicas comunes a todos los cuerpos, incluso a los no vivientes. En el artículo 2º, expondremos las opiniones que, a pesar de admitir la necesidad de un principio vital distinto de la materia común y de sus fuerzas, yerran, sin embargo, por defecto al establecer la naturaleza de dicho principio. Las opiniones que yerran por exceso, las rechazaremos en el artículo 3º.

A R T Í C U L O   I

NECESIDAD DE ADMITIR UN PRINCIPIO VITAL ESPECIAL EN LOS CUERPOS DOTADOS DE VIDA VEGETATIVA

Tesis 9.- No se ha hallado hasta ahora ninguna teoría, ni será posible hallarla, que pueda explicar filosóficamente la naturaleza de la vida vegetativa si se niega la realidad de un principio vital.

134.- Nociones.- Entendemos por principio aquello de lo cual algo procede de alguna manera; puede darse un mero principio que no sea causa, y también que sea causa (n. 124). En la tesis, hablamos del principio que, además es causa; no precisamente causa eficiente, pero sí que debe hallarse en algún orden de verdadera causalidad, cuya determinación no es necesaria aquí para decidir la cuestión que nos ocupa.

Sí que tenemos que hacer incapié en esta cuestión en el principio "quod" y en el principio "quo", de los cuales hemos tratado más arriba (n. 125).

Tenemos que distinguir también en esta cuestión entre el principio intrínseco y el extrínseco al ser viviente.

Principios extrínsecos de la vida puede considerarse todo aquello, sea lo que fuere, que, por razón del medio ambiente, resulta necesario para producirla, conservarla y fomentarla de alguna manera.

Principios intrínsecos de la vida son siempre algo que, de algún modo pertenece al mismo cuerpo viviente, ya sea como elemento substancial constituvo de su misma naturaleza o substancia, ya sea como fuerzas accidentales de la misma naturaleza substancial.

En el primer caso, dicho principio intrínseco de la vida se llama "último", porque ya no habrá más que indagar en la substancia misma del viviente. En el segundo caso, el principio de la operación vital se denomina "próximo", pues por él la naturaleza viviente obra en forma vital.

135.- Estado de la cuestión.- Es evidente que no se puede plantear ninguna cuestión acerca del principio "quod", ya sea de simple denominación, ya sea también de la realización de la vida vegetativa.

Es algo a todos manifiesto que con toda verdad decimos que el supósito vive -es decir, el árbol, la planta, el animal o el hombre viven con vida vegetativa-. Tampoco es cuestión del principio "quod", a modo de naturaleza; como quiera que las operaciones vitales de la vida vegetativa, según todos, son realizadas por la naturaleza o por la substancia del ser que vive con tal clase de vida. Pues la substancia de la planta, del árbol, del animal y del hombre es la que, viviendo con vida vegetativa, se nutre, toma incremento y produce semillas o gérmenes para engendrar nuevos individuos de la misma especie.

La única cuestión que planteamos aquí es si puede darse suficiente razón de las operaciones vitales de la vida vegetativa en la opinión materialista, que sostiene que la materia o la substancia de todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes, es completamente la misma; en otras palabras: si puede negarse la existencia de un principio vital en los vivientes, que sea distinto de la materia y que obre por las solas fuerzas de la materia que son comunes a todos los cuerpos.

136.- Opiniones.- La opinión afirmativa la sostienen los materialistas, que recurren a distintas explicaciones, que pueden reducirse a tres; y que brevemente pueden llamarse: 1ª Teoría físico-química; 2ª Teoría maquinal u organicista, y 3ª Teoría bioquímica.

1ª. Defienden la teoría físico-química de la vida, aquéllos que pretenden explicar la vida mediante fuerzas puramente físico-químicas.

Entre los autores que la profesan, destacan: Haeckel, Manuel Du Bois-Reymond, Helmholtz, Le Dantec, Houssey, Róux, Leduc, Loeb, y otros.

Con todo, los autores de esta teoría reconocen que los organismos, tal como actualmente se hallan, no se obtienen mediante solas las fuerzas físico-químicas, sin intervención de ningún organismo previo; y afirman que dichos organismos son el resultado de una evolución a partir de organismos más simples, a los que se habría llegado mediante una serie de circunstancias, por las cuales la materia bruta habría ido adquiriendo, en forma sucesiva, la coordinación que resplandece en los cuerpos vivientes.

2ª. Defienden la teoría maquinal, que también se llama organicismo, los que pretenden explicar la vida reduciéndola a un mero conjunto de fuerzas físico-químicas de materia común, con la añadidura de una especial configuración o estructura que dicha materia común recibe en los organismos.

La estructura de la materia por la cual pretenden explicar la vida, no es solamente la que se descubre con el microscopio en las distintas células de los diversos tejidos, como quiera que tales formaciones, según lo atestigua la experiencia, no son anteriores, la mayoría de las veces, al ejercicio de la vida, sino que son posteriores al mismo; se trata además de otra estructura o conformación de la materia, propia del mismo protoplasma, que es invisible y prácticamente hipotética; razón por la cual, recibe el nombre de metaestructura.

La organización o estructuración de la materia no se habría obtenido primariamente por el acaso y la evolución, sino que vendría dada, de forma inmediata, por la naturaleza; y con el fin de evitar el problema del primer nacimiento de los organismos, muchos de dichos autores recurren a la existencia de una materia eterna organizada.

A esta teoría, o cuando menos a la precedente, puede reducirse la opinión de aquellos para los que la célula no sería más que un simple agregado de micelas. Por micelas se entienden una especie de síntesis moleculares que se encuentran en estado de equilibrio entre el proceso de dispersión de la materia y el proceso opuesto de condensarla, una vez disuelta, dentro de los límites de la magnitud de las micelas; a saber: entre 0'001 y 0'1 micras. Este estado químico, llamado micelar o coloidal, distingue formalmente la materia viva de la muerta, y mientras dura, otorga a las micelas la aptitud que tienen para producir fenómenos vitales. El paso de un organismo vivo a otro muerto es el paso gradual del estado coloidal a los estados opuestos, ya sean de solución, ya de emulsión, ya de suspensión.

3ª. Se dan, además, entre los autores modernos otras explicaciones de las actividades de los organismos, que tal vez podrían agruparse bajo el nombre de Teoría bioquímica, y en algunos parecen estar

cerca de admitir un principio vital. Sin embargo, debido a la oscuridad de las explicaciones y por la intención de los que las propugnan, tales teorías deben ser incluídas entre las que niegan el principio vital.

A esto se reducen los autores que, mejor que por la estructura o por el estado de materia común, intentan explicar la vida dando por admitida una "materia especialísima" que se denomina biógena.

"Esta materia consta, según ellos, como escribe P. Frank, de moléculas de distinta entidad que se llaman "biógenos". Los "biógenos" son cuerpos químicos hipotéticos, que representan la parte activa, es decir directiva, en los procesos vitales. Se supone que son semejantes a las albúminas, que existen en forma de moléculas complejas, las cuales por su propia naturaleza tienen todas las propiedades que observamos en los organismos, por oposición a la materia físico-química; por lo cual, suelen llamarse "albúmina viva" (Verworn). Dichos cuerpos se llaman también con otros nombres, según los distintos autores, tales como "unidades fisiológicas" (H. Spencer), "gémulas" (Darwin), "pangenes" (De Vries), "bióforos" (Weissmann), "micelas" (Naegeli).

Contra todas estas opiniones materialistas, afirmamos en la tesis que por ellas es imposible explicar la vida vegetativa, sea lo que fuere de algunas afirmaciones pertenecientes a la ciencia puramente experimental, de las cuales no es aquí donde hay que tratar, sino en la asignatura de cuestiones científicas relacionadas con la Biología.

Pues no dan ninguna razón de las causas metempíricas de la vida, las cuales no son más que de índole filosófica (n. 18-20), ni pueden darla si no admiten además un principio vital. La mayoría de las veces, tampoco explican de manera apropiada la vida dentro del orden de las causas meramente empíricas.

Sostienen lo mismo que nosotros todos los filósofos neoescolásticos, además de otros muchos que de alguna manera reconocen la realidad de un principio vital, y de los cuales hemos de tratar en los artículos siguientes.

137.- Prueba de la tesis.- Tomamos del principio de causalidad la razón general y "a priori", por la cual no es posible ninguna teoría que sea capaz de explicar la naturaleza de la vida vegetativa, negando la realidad de un principio vital.

En efecto, el que pretende explicar filosóficamente la naturaleza de la vida vegetativa, o da por supuesto 1) que la substancia del ser vegetativo -por ejemplo, un árbol- es de la misma especie que la substancia del ser no viviente del reino mineral -p. e., el hierro- y por consiguiente no admite en los vivientes otras fuerzas que no sean las físico-químicas comunes a todos los cuerpos; o 2) admite que la substancia del ser viviente con vida vegetativa, es distinta y de otra especie que la substancia del ser no viviente, y que las fuerzas con que el ser vivo ejerce sus operaciones, no son las meras fuerzas físico-químicas sino de un orden más alto.

1) Si se afirma lo primero, va abiertamente contra el principio de causalidad que todos espontáneamente admiten y que queda bien demostrado en la Ontología, en virtud del cual todo cuanto se hace ha de tener una causa, habiendo de estar dicha causa dotada de una virtud

o fuerza en proporción al efecto producido o por producir.

En efecto, según consta a todos, y según ha quedado demostrado anteriormente en la tesis 2 (n. 49-59), las operaciones de la vida vegetativa son completamente distintas y de un orden superior a las operaciones de los cuerpos no vivientes; en consecuencia, les está negando una causa proporcionada el que no pone ninguna otra, a la vez que afirma que la naturaleza y las fuerzas de todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes, son de la misma especie.

2) Si se elige el segundo miembro del dilema, ya se está admitiendo un principio substancial distinto y superior, y por consiguiente deben también admitirse fuerzas distintas y superiores; lo que no es otra cosa sino admitir un principio vital.

Luego, no es posible ninguna teoría que pueda dar razón filosófica de la naturaleza de la vida vegetativa, si niega el principio vital.

El que, de hecho, una tal teoría aún no haya sido propuesta, quedará de manifiesto en el examen que hagamos de cada una de las tres teorías a las que pueden reducirse todas las ideadas hasta el presente.

138.- 1º REFUTACIÓN DE LA TEORÍA FÍSICO-QUÍMICA. Pues esta teoría debe admitir que unas fuerzas naturales exactamente de la misma clase, dejadas a sí mismas, tienen dos modos de obrar distintos por naturaleza.

Es así que, esto es naturalmente imposible.

Luego, la teoría físico-química es rechazable.

La Consecuencia es evidente. La Menor también lo es. Pues unas fuerzas de esta naturaleza no obran de forma libre, sino necesaria y determinada. Luego, a menos que intervenga algún otro principio que las dirija, eleve, o modifique, deben producir siempre y de modo invariable los mismos efectos.

Prueba de la Mayor por partes. Consta ya por la tesis 2 (n. 49-59), que el modo de obrar de los organismos es distinto por naturaleza e irreductible al modo de obrar de los seres no organizados.

El que estas dos formas de obrar provengan de las fuerzas físico-químicas comunes a toda materia, sin intervención de ningún principio por el cual dichas fuerzas sean dirigidas, elevadas o modificadas, constituye la citada afirmación de la teoría físico-química; la cual, si recurre a la estructura de los organismos o a unas condiciones químicas especiales de la materia organizada, ya está abandonando su afirmación fundamental, y se reduce así a las otras teorías de las cuales vamos a tratar seguidamente.

139.- 2º REFUTACIÓN DE LA TEORÍA MAQUINAL U ORGANICISTA. Pues la teoría maquinal, de cualquier modo que se proponga, considera el cuerpo vivo como una especie de máquina, la cual, mediante una estructura propia y peculiar o configuración arquitectónica, y admitidas únicamente las fuerzas físico-químicas que son comunes a toda materia, incluso no organizada, produciría la actividad tan variada que se ha descrito en la tesis 2.

Es así que, esta afirmación A) no puede probarse de ninguna manera; y B) además, deja sin explicación muchos fenómenos comprobados por las ciencias experimentales.

Luego, es rechazable.

La Mayor no es sino la definición de la teoría. La Consecuencia es evidente. Demostración de la Menor por partes.

140.- A) LA TEORÍA MAQUINAL NO PUEDE PROBARSE. El principal, si no el único, argumento de los adversarios consiste en la comparación de los organismos con las máquinas construídas por el hombre; o sea, argumentan "a pari".

Es así que, a) aunque exista alguna semejanza entre los organismos y las máquinas; b) sin embargo, no es suficiente para establecer una argumentación "a pari"; es decir, para concluir, a causa de dicha semejanza, que todas las actividades de los organismos han de ser explicadas de forma mecánica.

Luego, los adversarios no pueden probar su afirmación fundamental.

La Consecuencia es evidente. La Mayor consta por los libros de los adversarios así como por el mismo nombre de la teoría. Demostración de la Menor por partes.

141.- a) Concedemos sin más que se dan ciertas semejanzas entre los organismos y las máquinas. Las principales parecen las siguientes:

1) Tanto los organismos como las máquinas constan de partes heterogéneas, que están dotadas de distintas propiedades, y que están dispuestas entre sí con una trabazón y adaptación tan apropiada que constituyen órganos destinados a funciones distintas.

2) Tanto los organismos como lás máquinas toman de fuera la energía, transformándola de distinta manera dentro de sí mismos, de suerte que en los unos y en los otros está vigente el principio de la conservación de la energía.

3) Tanto los organismos como las máquinas se hallan dotados de cierta irritabilidad, por la cual reaccionan contra los estímulos externos, y ello de tal manera que muchas veces, tanto en los unos como en las otras, la capacidad de reacción sobrepuja la fuerza del estímulo inicial externo.

Así sucede, por ejemplo, en los tropismos de las plantas y en las máquinas, cuando, por una simple y ligera presión de una parte pequeña, se producen efectos de mayor entidad. No pocas veces también la energía acumulada se va liberando en forma gradual y por una serie ordenada de reacciones, como es bien conocido en los organismos y ocurre también en las máquinas -por ejemplo, en un reloj-.

142.- b) Las aludidas semejanzas no bastan para argumentar "a pari", porque solamente tienen lugar entre las máquinas y las actividades de los organismos que referimos en segundo lugar en la tesis 2 (n. 50), y de ninguna manera afectan a las actividades de los organismos que ya hemos probado ser distintas, por su especie o su naturaleza, de las actividades de los cuerpos no organizados, y en las cuales se evidencian diferencias muy profundas, entre las cuales citaremos como principales:

1) En las máquinas, cuanto más materia y energía extrínseca se les suministra, tanto mayor es la cantidad de materia y de energía transformada por la máquina; mientras que en los organismos sólamente se transforman aquellas fuerzas y aquella materia -y en aquella cantidad- que se requiere y basta para la conservación del individuo y la propagación de la especie.

2) El término de la actividad de la máquina, si algo es producido por ella, es siempre algo extrínseco a la misma máquina; por el contrario, el organismo mediante su actividad se perfecciona a sí mismo.

3) El organismo, por su actividad, se va construyendo a sí mismo conforme a un tipo establecido; por el contrario, la máquina, para que pueda desarrollar sus actividades ha de presuponerse ya completamente existente.

4) La máquina, si se estropea, no puede repararse a sí misma, sino que necesita de un operario evidentemente distinto de ella misma; mientras que el organismo, si sufre alguna lesión o incluso mutilación de fuera, ya sea casualmente ya de intento, muchas veces se recompone a sí mismo reparando sus heridas, y, si esto resulta imposible, a veces torna a la forma embrionaria con el fin de regenerarse de nuevo (n. 56-57).

Luego, en razón de las ligeras semejanzas, unidas a unas diferencias tan enormes, que se comprueban entre los organismos y las máquinas, no cabe explicar las actividades de los organismos conforme a la teoría maquinal.

143.- B) ADEMÁS, DICHA TEORÍA DEJA SIN EXPLICACIÓN MUCHOS FENÓMENOS COMPROBADOS POR LOS CIENTÍFICOS MEDIANTE EXPERIMENTOS. Pues, o bien la teoría maquinal recurre a) sólo a la estructura orgánica que puede observarse con el microscopio; o b) también a alguna otra estructura más íntima puramente hipotética, o metaestructura, consistente en cierta peculiar constelación o disposición molecular de la materia viviente.

Es así que, de ninguna de las dos maneras puede explicar los fenómenos de los organismos comprobados científicamente.

No a) de la primera manera. Pues 1) con toda certeza el organismo no se contiene totalmente formado en las células germinales, sino que se va constituyendo paulatinamente mediante la epigénesis. Antes, por tanto, existe la actividad vital que la estructura del organismo. Luego, la actividad vital no puede explicarse por la sola estructura del organismo.

2) Hay vivientes, incluso animales, que, al no poseer órganos diferenciados, se construyen, llegada la ocasión, la mencionada estructura orgánica, según lo requieren las circunstancias en que se desenvuelven.

3) Si se destruye la organización, de nuevo se reproduce. Luego, la estructura del organismo, al no existir en dicho caso, no puede ser causa de los procesos vitales por que se reconstruye nuevamente la parte del órgano que se ha perdido.

Pero b) tampoco de la segunda manera, esto es: ni mediante el recurso a la metaestructura de la materia protoplasmática, se explican los diversos fenómenos.

En efecto, 1) los hechos experimentales que, conforme a esta teoría maquinal, deberían ocurrir, no se comprueban; y además 2) lo que se comprueba por los experimentos, no puede en absoluto explicarse por ella.

144.- 1) Los hechos que deberían ocurrir, no se comprueban experimentalmente. Pues todos los que recurren a esta estructura íntima de la materia viviente, por mucho que multipliquen y modifiquen los nombres y las hipótesis, es menester que admitan la necesidad de que las distintas partes de la estructura de la unidad viviente, de las cuales trae su origen el organismo, se desarrollen en forma diversa para la realización de las distintas funciones vitales; pues de otro modo se recurre, no ya a la estructura o arquitectura de la materia viviente, sino a una determinada virtud especial, distinta de la estructura; con lo cual se abandona por completo la teoría maquinal.

Ahora bien, según la teoría maquinal de que tratamos, la estructura del protoplasma de la célula germinal, si se toman en consideración las fuerzas físico-químicas, se cambiaría en otra estructura correspondiente al segundo estadio de la evolución ontogenética. Ahora bien, la estructura propia de este estadio, juntamente con las fuerzas físico-químicas, sería de nuevo la razón suficiente de la estructura del tercer estadio del organismo en desarrollo, y así sucesivamente. Por tanto, en cada estadio de la evolución ontogenética, cada una de las partes del organismo estaría determinada por necesidad al ejercicio de una función única, y a desarrollarse de un modo determinado y en una dirección ya fijada, a saber: aquélla que únicamente podría ser producida por la estructura y la conformación de cada estadio.

Es así que, la realidad es totalmente otra; toda vez que la evolución del organismo no está determinada precisamente por la estructura de cada parte, sino por cierta conspiración de todas ellas, como una unidad, hacia el bien -es decir, la construcción y la conservación- de todo el organismo, por más que, si atendemos a la diferente estructura de las distintas partes, debería suceder de otra manera.

Así, por ejemplo, en el experimento del "Echinus microtuberculatus" (v. tésis 2, n. 57), si se quita una de las células del óvulo que se halla en el estadio de evolución, en el cual sólo consta de dos células, o nada se podría engendrar, o en los sucesivos estadios deberíamos tener media blástula, media gástrula y medio plúteo, y por último, sólo medio animal, ya que en él habría quedado sólo media estructura. Ahora bien, la realidad es muy otra, ya que resulta un organismo entero, aunque de menor tamaño y fuerza, cuya razón suficiente, por tanto, no puede hallarse en la estructura de la célula que queda.

Lo mismo vienen a poner de manifiesto los fenómenos de transplante (v. tesis 2, n. 57), cuando las partes transplantadas, al menos en alguna ocasión, no continuan ejerciendo las funciones para las que estaban determinadas en virtud de la propia estructura, y que de hecho habrían ejercido si no hubiesen sido separadas del lugar en que estaban, sino que, en puesto de ello, desempeñan unas funciones apropiadas al nuevo lugar que ocupan en el organismo; de suerte que una parte cualquiera puede convertirse en ojo, médula espinal, cerebro, epidermis o cualquier otra cosa, según sea el lugar al que ha sido transplantada.

145.- Pero además 2) los fenómenos comprobados experimentalmente, no pueden de ninguna manera explicarse en esta teoría.

Pues para explicar los fenómenos de autoregulación, regeneración y transplante, que se comprueban en los organismos (v. tesis 2, n. 56-57), es necesario admitir, al menos en cuanto a algunos organismos en que se han realizado los experimentos, que el poder de vivir y -

de desarrollarse según unos procesos totalmente ordenados y vitales hacia la conservación del individuo, existe no sólo en el organismo entero, sino también en cada una de las partes del organismo, sea cual fuere su magnitud, a saber: tanto en las partes que son iguales; como en las nuevas partes en que éstas se han dividido; como en las partes que se distinguen inadecuadamente y que se contienen mutuamente, al menos en forma parcial; como, por último, en las partes distintas y de magnitud desigual. Y también hay que admitir que cualquier parte del organismo tiene el poder de realizar cualquier función y de desarrollarse hasta convertirse en cualquier estructura, y, una vez separada del lugar en que estaba, se transplanta a otro lugar del organismo al que corresponden distintas funciones vitales.

Es así que, todo esto es físicamente imposible en la teoría maquinal de que tratamos. Pues es algo que va contra el mismo concepto y esencia de una máquina, el que se encuentre su total estructura en cada una de las partes o porciones de la misma cortada o separada a capricho; y también el que cualquier parte, con una estructura determinada y parcial, al ser transportada y colocada en otro lugar de la máquina, ejerza las funciones propias del lugar en que está, dejando aquéllas para las que estaba preparada en virtud de su propia estructura.

La imposibilidad de esto se manifiesta por el hecho de que es esencial a la máquina el estar compuesta de partes distintas, que se hallen fuera unas de otras, y que estén situadas en el espacio tridimensional. Así pues, unas partes que se separan de las demás, no pueden tener la estructura de éstas, sobre todo si esta división no se realiza una sola vez sino infinitas veces en cualquier dirección y magnitud, así como en cualquier estadio de la evolución.

146.- 3º REFUTACIÓN DE LA TEORÍA BIOQUÍMICA. La materia especial -"biógena"- que, libre de toda estructura, admite esta teoría, o difiere por su propia naturaleza -es decir, substancialmente- de la materia bruta, propia de los seres no organizados; o difiere sólo accidentalmente, de forma que toda la razón de su actividad especial consista en algún accidente o conjunto de accidentes.

Si se afirma lo segundo, dicha teoría no explica el principio último, o remoto, de la vida, del que se trata en la tesis, sino que únicamente señala el principio próximo.

Un accidente o un conjunto de accidentes no pueden ser el principio remoto, como quiera que el accidente, por su propia esencia, existe debido a la substancia y no tiene en sí la razón de su existencia, sino sólo en la substancia, que es su sujeto de inhesión.

Por tanto, se impone admitir el primer miembro del dilema, es decir: que la materia "biógena" sea substancialmente distinta de la materia de los cuerpos no vivientes, y en consecuencia, esté constituída por un principio substancial que no se da en la materia no "biógena". Pero esto es lo mismo que admitir el principio vital, de lo que precisamente se trata.

Luego, la Teoría bioquímica, si se distingue de las dos teorías precedentes, o es porque señala únicamente la razón inmediata, no última, de las actividades vitales; o es porque admite ya un principio substancial de alguna manera distinto de las fuerzas físico-químicas y de la estructura del organismo, es decir: el mismo principio vital.

147.- Objeciones.- 1.- EN FAVOR DE LA TEORÍA FÍSICO-QUÍMICA. Mediante síntesis a partir de substancias inorgánicas o minerales, de hecho se producen en los laboratorios químicos substancias orgánicas, que antes se creía que solamente podían proceder de los organismos. -- Luego, hay que admitir la teoría físico-química.

Respuesta. 1º: Transmito el Antecedente; y Niego el Consecuente y la Consecuencia. Pues, aunque el antecedente fuese totalmente verdadero, todavía no se seguiría de él el consecuente; ya que podría ocurrir que la substancia obtenida mediante la síntesis sea orgánica -de cualquier manera que esto se tome-, sin que por ello sea viviente, o capaz de realizar las operaciones propias de los seres organizados. De donde, por razones de claridad.

Respuesta. 2º: Distingo el Antecedente: mediante síntesis, a partir de substancias minerales se producen en los laboratorios químicos substancias organizadas, u organismos, Niego; substancias orgánicas, o sea, pertenecientes a la química del carbono, y que son producidas también por los organismos, Subdistingo: de manera que en los laboratorios se obtienen en total dependencia de la actuación de los químicos, mientras que en los organismos de modo natural, Concedo; del mismo modo en ambos casos, Niego.

INSTANCIA.- Al menos la naturaleza a partir de las solas substancias químicas, mediante distintas síntesis, va produciendo organismos vivientes, los cuales terminan por resolverse nuevamente en elementos químicos. Pues todos los elementos que el análisis químico del viviente halla en los organismos, a) son escasos y están tomados del medio ambiente, como el carbón, el oxigeno, el hidrógeno, el nitrógeno y algunos más, de tal manera que b) existe cierta circulación de la materia del mundo mineral a las plantas, de las plantas a los animales y al hombre, y del hombre y los animales, mediante la acción de las bacterias, nuevamente dichos elementos, en su integridad pasan a formar cuerpos no organizados, para volverse a instaurar sin fin el círculo de la vida. Luego, todo tiene su explicación por las solas actividades químicas.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, negamos -por lo que a a) se refiere- que los elementos hallados en el análisis químico de la materia viva sean escasos. Más bien hay que decir que tales elementos pertenecen a la materia muerta, como quiera que la mayoría de las veces al menos tales elementos no se pueden descubrir en la materia mientras está viviendo, sino después que, por el mismo análisis, la materia viviente se ha transformado en no viviente. Al menos, han podido hallarse 60 elementos químicos.

Admitimos gustosos -por lo que se refiere a la afirmación b)- todo lo que se dice sobre la circulación de la materia de los no vivientes a los vivientes, y viceversa; pero negamos que las actividades que se descubren en los vivientes, puedan explicarse únicamente a partir de las solas fuerzas físico-químicas de los elementos, sin ningún principio vital substancial.

INSTANCIA.- Es así que, el principio vital puede ser del mismo orden químico. Pues la actividad especial que se descubre en los organismos, y que difiere de las demás cuerpos, puede atribuirse a la presencia de enzimas o de fermentos organizados, que son semejantes a

los "agentes catalizadores" conocidos en Química inorgánica, y que se encuentran frecuentemente en los organismos, incluso dentro de las células, por lo que se llaman fermentos intracelulares. Luego, resulta - inútil un principio vital distinto de las fuerzas físico-químicas.

Respuesta: Niego la Menor subsumida. En cuanto a la prueba - aducida, admitimos la existencia de enzimas o fermentos en los organismos, incluso de los fermentos intracelulares, pero negamos que dichos fermentos puedan explicar suficientemente la actividad vital.

Pues, aún cuando se concibiese que todas y cada una de las - reacciones bioquímicas -o sea, de una substancia viviente con substancias puramente químicas- pudieran explicarse por leyes puramente químicas; sin embargo, la razón última de la dirección y de la coordinación de dichas fuerzas no puede hallarse solamente en los enzimas o fermentos, puesto que a propósito de los fermentos nuevamente cabría preguntar por qué se producen y coordinan de tal manera en los organismos.

INSTANCIA.- En fin de cuentas, la razón de la vida hay que - colocarla en aquellas propiedades de la materia viviente en que ésta - se distingue de la no viviente. Es así que, la materia viviente se distingue de la no viviente precisamente por la especial complicación química de la molécula del protoplasma viviente. Luego, la razón de la vida hay que colocarla en esta especial complicación de la materia viva.

Respuesta: Distingo la Mayor: la razón de la vida hay que colocarla sólo en algunas propiedades, Niego; en todas las propiedades, tomadas a la vez, Subdistingo: la razón próxima de la vida, Concedo; - la razón última, Niego. Contradistingo la Menor: la materia viviente - se distingue de la no viviente por la especial complicación de la molécula de la materia viviente, que supone un principio -- substancial distinto de la materia bruta, Concedo; de otra manera, Niego.

148.- 2.- EN FAVOR DE LA TEORÍA MAQUINAL. Cuanto más perfectas son las máquinas, tanto más perfectos son los efectos que producen. Luego, para explicar los efectos tan perfectos y admirables de los organismos, basta admitir que los organismos son máquinas perfectísimas, y no hace falta admitir un principio vital distinto de la materia bruta y de sus fuerzas.

Respuesta: Distingo el Antecedente: cuanto más perfectas son las máquinas, tanto más perfectos son los efectos que produce, dentro del ámbito de la actividad propia de las máquinas, Concedo; fuera de - dicho ámbito, Niego.

La actividad de las máquinas, por muy perfecta que se suponga, siempre es una actividad transeúnte; es decir, que pasa de una parte a otra de la máquina; pero no puede ser una actividad que proceda - del todo y que vaya a parar al todo, como hemos dicho en la tesis 3 (n. 60-71) que es la actividad de los organismos. En otras palabras, la actividad de las máquinas no puede ser inmanente, porque la máquina no - es un "uno per se", o supósito, como lo son los organismos, según consta por el sentido común, y ya ha quedado demostrado en la tesis 5 (n. 82-91). Por lo demás, ya expusimos más arriba (n. 142) las enormes diferencias que existen entre las máquinas y los organismos.

INSTANCIA.- Según consta por la Estereoquímica, a las distintas estructuras moleculares de los mismos elementos químicos, corresponden las propiedades más diversas, según aparece en toda la Química del carbono u orgánica. Luego, por una estructura apropiada, más complicada y elaborada de la molécula viviente, podrá explicarse también la actividad peculiar de los organismos.

Respuesta: Distingo el Antecedente: A las diversas estructuras moleculares responden las más distintas propiedades, que pertenecen al mismo orden físico-químico, Concedo; que transcienden dicho orden físico-químico, Niego; y Niego la Consecuencia, porque la actividad propia de los organismos transciende la actividad físico-química, puesto que toma contacto con el orden de la inmanencia.

149.- 3.- EN FAVOR DE LA TEORÍA BIOQUÍMICA. La nueva ciencia Bioquímica, o Química fisiológica, al investigar la constitución íntima de la molécula viviente, al menos después que haya progresado un poco más, podrá estar en condiciones de dar razón de todos los fenómenos vitales.

Respuesta: Distingo el Antecedente: La Bioquímica o Química fisiológica, que investiga el modo peculiar según el cual se llevan a cabo las reacciones bioquímicas, o de una substancia viviente con otras substancias químicas, ha podido explicar tales reacciones de la substancia viviente, o, al menos podrá hacerlo después que haya progresado un poco más, de tal suerte que, mediante tales explicaciones, toque por así decir todas las causas de la vida, Niego; de tal suerte que, con sus explicaciones, toque todo lo más las causas próximas de la vida, pero de ninguna manera la causa última, Concedo.

Ahora bien, aquí no sólo preguntamos por las causas próximas de las operaciones vitales, sino también por sus causas últimas. Pues, aunque se conceda que la Química, en el decurso del tiempo, pueda llegar a dar razón cierta de las reacciones bioquímicas de cada una de las moléculas vivientes, sin embargo, a menos que admita algún otro principio substancial distinto de las fuerzas físico-químicas y de la estructura de las moléculas del organismo, no podrá dar razón de los fenómenos vitales, en cuanto tales, y que consisten en la inmanencia, armonía y teleología tan admirables de que se habló en la tesis 3.

150.- 4.- DIRECTAMENTE CONTRA LA EXISTENCIA DEL PRINCIPIO VITAL. Consta por la experiencia que existen con toda certeza operaciones vitales en el organismo. Es así que, las operaciones vitales, tanto por la experiencia como por lo dicho en la tesis 3, son inmanentes, es decir: son producidas por el mismo sujeto en que se reciben. Luego, las operaciones vitales son producidas por el mismo organismo. Es así que, si es el mismo organismo el que las produce, ya resulta supérfluo un principio vital distinto del organismo. Luego, no hay que admitir un principio vital distinto del organismo.

Respuesta: admitidas la mayor y la menor del primer silogismo, Distingo el Consecuente: las operaciones vitales son producidas por el mismo organismo, vivo e intrínsecamente constituído por un principio vital que no se distingue adecuadamente del organismo vivo, Concedo; son producidas por el organismo, que consta sólo de materia común estructurada de distintas maneras y que no esté constituído y vivificado intrínsecamente por el principio vital, Niego.

Respuesta: Niego el Antecedente. En cuanto a la prueba aducida, Distingo la Mayor: o el principio vital produce una nueva energía, distinta de la energía de la materia común, creándola y añadiéndola a la energía de la materia común, o sólo transformando tanta energía de materia material, como es el equivalente de la nueva energía, Concedo; produce una nueva energía, precisamente creándola por sí mismo, Niego.

Contradistingo la Menor, en cuanto a la primera parte: si produce una nueva energía, distinta de la energía de la materia común, creándola por sí mismo, aumenta la energía material, Concedo; pero si la nueva energía se ha obtenido por la transformación de la energía común en energía vital, manteniendose la equivalencia en cuanto a la cantidad, aumenta entonces la energía total, Niego.

Distingo igualmente el segundo miembro de la Menor: si el principio vital no produjese una nueva energía, distinta de la energía de la materia común, al menos por una transformación del modo dicho, el principio vital sería inútil y rechazable, Concedo; si produce una nueva energía, distinta de la energía de la materia común, que sea nueva, al menos por transformación, manteniéndose siempre la equivalencia cuantitativa, Niego.

152.- 6.- POR REDUCCIÓN AL ABSURDO. El principio vital sería algo sobrenatural. Es así que, decir esto es absurdo. Luego, absurdo es también admitir el principio vital.

Respuesta: Distingo la Mayor: El principio vital sería sobrenatural, esto es, sería algo que excede las fuerzas de la naturaleza, Niego; sería algo que excede las fuerzas de la materia no organizada, pero no las de los organismos que son totalmente seres naturales, si bien de un orden superior al de los seres no organizados, Concedo. Contradistingo la Menor. Niego la Consecuencia.

INSTANCIA.- Al menos habría que admitir que tal principio sería un espíritu. Pues entre la materia y el espíritu no existe nada intermedio. Es así que, según la tesis, el principio vital no es materia. Luego, habría que considerarlo como un espíritu.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, Niego la Mayor. Pues entre la materia y el espíritu hay algo intermedio, a saber: el ser material que, no siendo pura materia por carecer de volumen y cantidad que inmediatamente le sean inherentes, sin embargo es una substancia que depende naturalmente del cuerpo o de la materia, y que es por tanto material. Inmediatamente vamos a demostrar que tal es el principio vital de los organismos distintos del hombre.

A R T Í C U L O   I I

DOCTRINAS ERRÓNEAS POR DEFECTO ACERCA DE LA NATURALEZA DEL PRINCIPIO VITAL

Tesis 10.- El principio vital 1) no es un puro accidente, ni 2) un cuerpo, ni 3) una entelequia entendida en sentido idealista.

153.- Nociones.- Las opiniones que yerran por defecto acerca de la naturaleza del principio vital, se reducen a tres, y vienen a corresponder a la división que se hace en el enunciado de la tesis.

La primera es la de aquellos que, aunque admiten un principio vital, distinto de la estructura del organismo y de las fuerzas físico-químicas de la materia bruta, siendo de alguna manera superior a éstas últimas, sin embargo no lo consideran como algo substancial, sino como un puro accidente, que es inherente a la materia común.

Aquí vienen a parar todos aquellos autores, tanto antiguos como modernos, que admitiendo una fuerza vital especial, afirman explícitamente que la substancia de los cuerpos vivientes no se distingue de la substancia de los cuerpos no vivientes, sino que es exactamente la misma; o, no diciéndolo claramente, parecen al menos darlo a entender.

Así, entre los antiguos, Haller, Wolff, Blumenbach, Trevirano, J. Müller, Liebig, Bonnet, Needham, Maupercio.

Entre los modernos, esta opinión parecen defenderla los autores que, para explicar la vida, recurren a diversas entidades y fuerzas hipotéticas, que dirigirían y realizarían los procesos vitales; cuyas opiniones más bien parecen favorecer la existencia de un principio vital substancial. Pero por expresarse por bastante obscuridad y sin precisión alguna filosófica, su interpretación permanece dudosa.

La segunda opinión es la de aquellos que parecen concebir el principio vital a la manera de un cuerpo.

Así, entre los antiguos, Bacón de Berulamio, Gassendi y muchos atomistas. Entre los modernos, los que defienden que el principio vital es una especie de fluído imponderable, a manera de corriente nerviosa, magnético o electromagnético.

Por último, la tercera opinión es la de aquellos que, como Hans Driesch, después de haber combatido denodada y positivamente las teorías antivitalistas con muchos experimentos, concluyen que el principio vital es una "entelequia"; pero no la interpretan a la manera de alma que informe substancialmente la materia, o que la vivifique formalmente, según la doctrina aristotélico-escolástica; sino según la teoría idealista, que Driesch profesa expresamente considerando que la "entelequia" por él admitida, constituye una categoría que debe ser añadida a las categorías kantianas.

En cuanto al <u>principio vital</u>, ya consta por lo que se ha dicho anteriormente (n. 124-125), qué es y de cuántas maneras puede tomarse, a saber: como principio próximo o remoto, y como principio "quod" o "quo".

También consta por otros tratados qué hemos de entender por <u>accidente</u> físico, y cómo se comporta en relación con la substancia. Para decirlo en pocas palabras, entendemos aquí por accidente el ser de cuya esencia es el existir "in alio", como en su sujeto de inhesión.

Por su parte, la <u>substancia</u> es el ser de cuya esencia es el existir no "in alio". Basten, pues, estas nociones por el momento; más adelante las explicaremos con mayor amplitud al tratar de la substancialidad del alma humana en el libro V, tesis 20 (n. 352-353).

154.- <u>Opiniones</u>.- La tesis expresa la doctrina que es común a todos los filósofos aristotélico-escolásticos; y opinan lo mismo que nosotros algunos que, sin embargo, yerran por exceso, y de los cuales nos ocuparemos en la tesis siguiente.

Los adversarios ya han sido citados anteriormente, aunque -- tal vez muchos de ellos no se hayan propuesto expresa y claramente esta cuestión, tal como nosotros la vamos a proponer aquí con el fin de cerrar la puerta a cualquier escapatoria contra la doctrina verdadera que luego expondremos. Defendemos la tesis como cierta.

155.- Prueba de la tesis.- Parte 1ª: El principio vital no puede ser accidente.

ARGUMENTO METAFÍSICO. El principio vital de que tratamos es el principio último -o remoto- e intrínseco al organismo viviente.

Es así que, ningún accidente puede ser principio último o remoto.

Luego, el principio vital no puede ser accidente.

La Consecuencia es evidente. La Mayor también lo es, por la definición de principio vital que hemos dado y probado en la tesis 9 - (n. 135-152). La Menor consta por la definición de accidente. En efecto, el accidente es o existe debido a la substancia, y naturalmente no se dá más que en la substancia, como quiera que es una modificación de ella, al actuar propiamente por los accidentes. Hablando en rigor, no son las fuerzas vitales las que obran, sino la substancia viviente la que obra mediante las fuerzas vitales, fuerzas que exige tener en sí - de modo natural (n. 130).

156.- ARGUMENTO FÍSICO. Si el principio vital consistiese únicamente en un conjunto de propiedades, de actividades o de fuerzas meramente accidentales; o exigiría, de modo natural un sujeto substancial de dichos accidentes; o no lo exigiría, de suerte que se comportase en relación con ellos con plena indiferencia.

Es así que, lo segundo no puede admitirse. Pues de lo contrario no se explicaría por qué un tal conjunto de propiedades se encuentra únicamente en las porciones desprendidas de las substancias vivientes, o en otras palabras: por qué no se da la generación espontánea -- -que con toda certeza no se dá, como probaremos más adelante (tesis 36, nn. 666-682)-.

Pues si el principio vital fuese un mero accidente o un conjunto de accidentes, inherente en un sujeto material constituído tan sólo por la materia bruta o común; no se explicaría por qué dicho conjunto de accidentes no se producía a partir de una materia bruta cualquiera, de la misma manera que en ella se producen los accidentes de calor, etc..

Si se afirma lo primero -a saber: si la substancia viviente tiene una exigencia natural de un conjunto de accidentes en el que se hace consistir el principio vital-, ya dicha substancia difiere en sí misma, por tal exigencia, de la substancia de la materia bruta, que no tiene semejante exigencia natural, y por tanto, ella misma sería el -- principio vital último, que, en consecuencia, no podría ser un accidente.

157.- Parte 2ª: El principio vital no puede ser un cuerpo.

ARGUMENTO METAFÍSICO. El principio vital de que tratamos, es el primer principio "quo" de la vida, intrínseco al viviente, según -- consta por la definición (n. 134).

Es así que, el primer principio "quo" de la vida, intrínseco al viviente, no puede ser un cuerpo.

Pues un cuerpo sería principio "quo" de la vida, o en cuanto es cuerpo, o en cuanto es tal cuerpo.

Lo primero no puede afirmarse, porque de ello se seguiría -- que todo cuerpo es principio vital, lo que va contra la tesis 4 (n. 73-81), en la que se demuestra que no todos los cuerpos viven.

Si se afirma lo segundo, el cuerpo será principio vital por razón de aquella propiedad merced a la cual es tal cuerpo.

Luego, dicha propiedad sería el principio vital; pero -según se ha afirmado antes- no puede ser accidente, sino que debe ser substancial.

158.- ARGUMENTO FÍSICO. Si el principio vital fuese un cuerpo, el influjo del principio vital en la actividad del cuerpo viviente, o del organismo, no podría ser otro más que un influjo activo, o sea, en el orden de la causa eficiente; y la dirección de las fuerzas físico-químicas del organismo no podría obtenerse más que por una acción - transeúnte del principio vital al organismo, de la misma manera que el motor impulsa al móvil y lo dirige de una manera mecánica; pues este - cuerpo, que se supone principio vital, sería una substancia completa.

Es así que, todo esto no puede ocurrir, según se demostrará en la tesis siguiente; y además, el que lo afirma desemboca en la teoría maquinal de la vida, que hemos rechazado en la tesis 9 (n. 140-145).

Luego, no cabe afirmar que el principio vital sea un cuerpo.

159.- Parte 3ª: El principio vital no puede ser una "entelequia", entendida en sentido idealista.

Pues toda la razón para negar la existencia noumenal o real de la "entelequia" o perfección -que los adversarios admiten con toda lógica y en virtud de los fenómenos experimentales- es el agnosticismo kantiano, que niega que el orden noumenal responda al orden de los fenómenos, o al menos lo pone en duda.

Es así que, según se demuestra en la Crítica, dicha afirmación kantiana debe rechazarse como absurda.

Luego, por los mismos argumentos ha de rechazarse también la afirmación idealista acerca de la existencia del principio vital.

160.- Objeciones.- CONTRA LA PRIMERA PARTE. 1. La vida consiste en una armonía admirable de los distintos elementos. Es así que, la armonía de los elementos no es algo substancial, sino que consiste únicamente en disposiciones accidentales. Luego, la vida no supone nada substancial.

Respuesta: Distingo la Mayor: la vida en acto segundo, o la actividad vital, consiste únicamente en la armonía de los distintos elementos, Transmito; la vida en acto primero, o la causa de las actividades vitales, consiste únicamente en la armonía de los distintos elementos, Niego (n. 61).

No negamos que el ejercicio de la vida sea algo accidental. Pero la cuestión no se plantea sobre el ejercicio de la vida, sino sobre las causas a que se debe dicho ejercicio.

INSTANCIA.- Principio vital es lo mismo que fuerza vital. Es así que, la fuerza es un accidente. Luego, el principio vital es también un accidente.

Respuesta: Distingo la Mayor: el principio vital es una fuerza vital, si con este nombre impropiamente se entiende el principio último y la raíz de la fuerza vital propiamente dicha, Concedo; es la fuerza vital o el principio próximo de la vida, Niego. Contradistingo la Menor: la fuerza próxima para obrar, o el principio próximo es un accidente, Concedo; la fuerza última, o el principio remoto al menos radical, es un accidente, Niego.

2. Substancia no es lo que no subsiste. Es así que, el principio vital no subsiste. Luego, el principio vital no es substancia.

Respuesta: Distingo la Mayor: substancia no es lo que de ninguna manera subsiste, Concedo la mayor; substancia no es lo que, aunque no subsista en sí, subsiste en el compuesto que constituye, Subdistingo: no es substancia completa, Concedo; no es al menos substancia incompleta, Niego.

Contradistingo la Menor: el principio vital no subsiste de ninguna manera, Niego; no subsiste en sí, pero subsiste al menos en el compuesto que constituye, Subdistingo: si se trata del principio vital de la planta o del animal, Concedo; si se trata del principio vital del hombre, nuevamente Subdistingo: no subsiste de manera perfecta, Concedo; no subsiste, al menos de manera imperfecta, Niego.

INSTANCIA.- No hay substancia alguna material que no tenga ciertas afinidades con otras substancias igualmente materiales, de manera que con ellas pueda formar combinaciones químicas. Es así que, el principio vital no tiene ninguna afinidad, ni puede combinarse con otras substancias químicas, como es evidente. Luego, el principio vital no es substancia, sino puro accidente.

Respuesta: Distingo la Mayor: no hay substancia alguna material completa que no tenga afinidades con otras substancias completas, con las cuales pueda formar combinaciones químicas, Tranmito; no hay substancia alguna incompleta que no tenga algunas afinidades con otras substancias, Subdistingo: que no tenga alguna afinidad con otras substancias igualmente incompletas, con las cuales se una para formar substancias completas según la teoría del hilemorfismo, Concedo; que no tenga precisamente afinidades químicas con otras substancias con las cuales se combine químicamente, Niego.

161.- CONTRA LA SEGUNDA PARTE. 1. Cualquier substancia, o es cuerpo, o es espíritu. Es así que, el principio vital, al menos en las plantas y en los animales, no es espíritu. Luego, es cuerpo.

Respuesta: Niego la Mayor, o por razones de claridad, Distingo: cualquier substancia completa, o es cuerpo, o es espíritu, Concedo; cualquier substancia incompleta, o es cuerpo, o es espíritu, Niego.

Pues puede darse alguna substancia que sea incompleta e intrínsecamente dependiente de la materia; la cual, por tanto, ni es cuerpo, si por cuerpo entendemos la substancia completa; ni tampoco espíritu, como quiera que el espíritu se define por su independencia intrínseca de la materia.

INSTANCIA.- Entre la substancia y el accidente no cabe ningún intermedio. Luego, la substancia incompleta repugna.

Respuesta: Distingo el Antecedente: entre la substancia tomada en sentido transcendental (es decir, abstracción hecha de que sea completa o incompleta) y el accidente, no hay nada intermedio, Concedo; entre la substancia tomada en sentido predicamental (es decir, la que se situa en el propio predicamento, habida cuenta de que en él las cosas se ponen según se dan en la naturaleza, y dichas cosas son substancias completas) y el accidente no hay nada intermedio, Niego, toda vez que entremedias se da la substancia incompleta.

INSTANCIA.- La razón de substancia está en lo indivisible, o lo que es lo mismo, implica una sola nota, a saber: "ser en sí". Luego, no puede darse substancia completa e incompleta.

Respuesta: Distingo el Antecedente: la razón de substancia está en lo indivisible, en cuanto a la parte negativa, a saber: en cuanto que toda substancia no es "in alio" como en su sujeto, a la manera de accidente, Concedo; en cuanto a la parte positiva, a saber: en cuanto que es de la razón de substancia el ser "ente en sí" o a causa de sí, Niego.

Pues aunque el concepto de substancia primeramente convenga a la substancia completa, nada impide el que convenga también a las partes de que consta la substancia completa; pero como quiera que dichas partes no pueden ser accidentes -ya que de los accidentes no puede resultar una substancia-, conviene que sean substancias o, hablando con más propiedad, partes substanciales.

2. El principio vital mueve al cuerpo con su propio contacto. Es así que, el contacto no puede darse si no es entre cuerpos. Luego, el principio vital es un cuerpo.

Respuesta: Distingo la Mayor: el principio vital mueve al cuerpo por el contacto de su propia virtud, es decir: constituyendo intrínseca, formal y substancialmente al cuerpo, y elevando así las fuerzas corporales para que puedan obrar vitalmente, Concedo; mueve al cuerpo mediante una especie de contacto cuantitativo, determinando y dirigiéndole como por un impulso mecánico de realizar las operaciones vitales, Niego.

A R T Í C U L O I I I

DOCTRINAS ERRÓNEAS POR EXCESO ACERCA DE LA NATURALEZA DEL PRINCIPIO VITAL

Tesis 11.- Es totalmente rechazable la opinión de aquellos que, admitiendo la realidad del principio vital, consideran que es una entidad adecuadamente distinta del cuerpo viviente, que, mediante el influjo que es propio de la causa eficiente -ya sea inconsciente, ya consciente-, aplicaría y dirigiría las fuerzas físico-químicas, comunes a todos los cuerpos, para que pudiesen obrar vitalmente.

162.- Nociones.- El enunciado de la tesis no hace más que describir brevemente la forma vulgar de concebir la naturaleza del principio vital, y que parecen profesar también no pocos filósofos, al menos debido al descuido en su forma de hablar.

A concebir de esta manera la entidad y el influjo del principio vital, cuya existencia con toda razón se admite, conduce lógicamente la afirmación, admitida no sin ligereza por bastantes, según la cual todas las fuerzas que constituyen la vida vegetativa, serían las fuerzas meramente físicas que son comunes a todos los cuerpos, incluso no vivientes. Pues, una vez admitido esto, al citado principio vital ya no le queda nada por hacer más que aplicar, promover, contener o dirigir dichas fuerzas mediante el impulso y la acción que son propios de la causa eficiente.

Para explicar mejor esta clase de dirección, algunos autores atribuyeron al principio vital cierto psiquismo, es decir: conocimiento y apetito conscientes. Pero la mayoría de los autores prefieren afirmar que tal dirección se hace a ciegas y de modo inconsciente.

163.- Estado de la cuestión.- Suponemos demostrada ya en la tesis 9 la realidad del principio vital. En cuanto a que el principio vital sea verdaderamente causa, e influye de alguna manera en las operaciones de la vida vegetativa, ello es manifiesto por su misma noción, y gustósamente lo admitimos. Sin embargo, todavía no afirmamos aquí de qué clase es el citado influjo verdaderamente causal, ni de qué manera se realiza; sobre ello nos pronunciaremos en el artículo siguiente. -- Aquí decimos tan sólo que la forma de concebir el influjo del principio vital, de que se habla en el enunciado de la tesis es errónea y totalmente rechazable.

Si como quiera que por lo ya demostrado, tanto en la tesis 4 contra el panpsiquismo en general (n. 78, b), como sobre todo en la tesis 6 (n. 93-99), que en las plantas no existe ningún conocimiento, -- bastará rechazar aquí el influjo activo.

164.- Opiniones.- Como adversarios de la tesis hemos de citar, en tiempos pasados a Helmont (1.644), que sostenía que el principio vital es una especie de maestro de obras, o director del trabajo vital - en las plantas, que ejerce su imperio sobre las fuerzas físico-químicas de la materia. Lo mismo viene a decir Cudworth (1617-1688), quien denominaba al principio vital "mediador plástico"; y sobretodo los médicos de la escuela Montpelliense -que tuvo su vigor en el siglo XVIII-, los cuales dieron a su opinión, sin duda exagerada, el nombre de "vitalismo", con el cual, y no sin peligro de confusión, algunos acostumbran a denominar toda doctrina que admita la realidad del principio vital.

Otros, en cambio, que preferían llamarse animistas -como Perrault y Stahl-, atribuían consciencia al principio vital de las plantas, coincidiendo en ello con los panpsiquistas y psicobiólogos de que anteriormente tratamos (n. 75).

Últimamente, sostienen el influjo activo prácticamente todos los biólogos que, admitiendo el principio vital, desconocen o desprecian la teoría escolástica que propondremos en el artículo siguiente; todos ellos no pueden por menos de recurrir a dicho influjo activo. No poco favorece a esta opinión -que suele designarse con el nombre de "interaccionismo", cuando se trata especialmente del hombre- la concepción cartesiana del alma humana; pero más que nada la posibilidad, incluso la facilidad de representar imaginariamente todos los elementos admitidos por esta explicación; facilidad que ciertamente se echa de menos - en la verdadera explicación que hemos de exponer y defender en la tesis siguiente. Contra todas estas opiniones, defendemos la tesis como cierta.

165.- Prueba de la tesis.- La teoría del influjo físico activo afirma, A) que el principio vital distinto de la materia, dirige a ésta de modo eficiente para la realización de operaciones vitales, de la misma manera que el motor dirige al móvil; y por consiguiente, B) -- que el principio vital es una substancia completa, subsistente en sí - misma.

Ahora bien, ambas afirmaciones son falsas. Pues,

A) No puede decirse que el principio vital actúe eficientemente sobre la materia orgánica para la realización de operaciones vitales. En efecto, a) tales operaciones serían "transeúntes": irían del principio vital a la materia, como la acción que procede del motor y va a parar al móvil.

Luego, no serían inmanentes al organismo, y por tanto, el organismo no podría vivir por ellas, como tampoco vive una nave movida y dirigida por el viento y por el timonel; porque, según se ha demostrado anteriormente en la tesis 3 (n. 60-71), una operación estrictamente vital es esencialmente inmanente con inmanencia perfecta (n. 50).

Además b), como hemos visto en la tesis 2 (n. 49-59), la biología no descubre ninguna otra actividad en los organismos más que aquélla que procede de todo el organismo y se dirige también a todo él.

Luego, esta actividad propia del principio vital y distinta de la actividad de la materia organizada contradice a la experiencia, en lugar de estar comprobada por ella.

Por último c) dicha explicación es rechazable, porque, al negar la inmanencia en la actividad de los organismos, y al concebir un - principio vital que va contra toda experiencia, deja abierta lógicamente una ancha puerta hacia el materialismo o el mecanicismo, volviendo a la teoría maquinal, que ya ha quedado rechazada en la tesis 9 (n. 134-152).

B) Pero tampoco puede decirse que el principio vital sea una substancia completa y subsistente en sí misma. Porque, si el principio vital fuese una substancia completa -es decir, que no constituye intrínsecamente un organismo, como el motor tampoco constituye al móvil- o - sería a) cuerpo, o sería b) espíritu; no cabe nada intermedio, en el - supuesto de una substancia completa.

Es así que, a) no es cuerpo, como ya se ha probado en la tesis 10 (n. 137-158); ni tampoco es b) espíritu; tanto porque en tal caso explicaría peor el influjo eficiente de un principio simple y espiritual en un cuerpo extenso y material; como porque, si fuera espíritu, gozaría de consciencia, ya que no conocemos ningún espíritu que no sea una substancia capaz de conocimiento. Pero tampoco esto puede afirmarse, como hemos demostrado en la tesis 4 (n. 78, b) y en la tesis 6 (n. 93-99).

166.- Objeciones.- Casi todos los biólogos que admiten el -- principio vital, lo conciben como una substancia subsistente en sí misma y que dirige eficientemente las actividades físico-químicas de la - materia. Es así que, en tal caso no puede decirse que esta opinión sea falsa, debido a la gran autoridad científica de los autores que la propugnan. Luego, la tesis es falsa.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Menor; pues la autoridad de unos biólogos que ignoran la verdadera filosofía es nula en una

cuestión acerca de la naturaleza del principio vital, que es toda ella filosófica.

Sin embargo, hay un biólogo de gran talla, Driesch, a quien poco falta para abrazar nuestra opinión, si no es que la abraza en el fondo, y que llama al principio vital, con Aristóteles, "entelequia"; aunque, por estar imbuído de las doctrinas idealistas, no la interpreta en sentido realista, errando con ello manifiestamente.

INSTANCIA.- La forma de hablar que emplean tanto el sentido común como los mismos filósofos escolásticos, al exponer el influjo del principio vital, suena a causalidad eficiente, que procede únicamente del principio vital. Luego, es señal de que así ocurre en la realidad, o al menos de que no es absurdo el influjo eficiente.

Respuesta: Concedo el Antecedente. Niego el Consecuente; porque, si bien es verdad que la forma de hablar que tienen muchos neoescolásticos, al defender la realidad del principio vital o impugnar a los materialistas, da la impresión de sonar a causalidad eficiente; sin embargo, no es así como hablan al exponer, en forma más detallada, la naturaleza del principio vital, y si hablasen de esta manera, no habría que seguirles.

Con todo, hay que reconocer que la teoría que vamos a defender a continuación, es más oscura que el interaccionismo, cuyas afirmaciones pueden representarse de alguna manera por la imaginación; mientras que, por el contrario, nuestra explicación únicamente puede comprenderla el entendimiento. Pero como quiera que los sentidos perciben mucho mejor la causa eficiente que la formal, de aquí que, para declarar dicha causalidad, muchas veces nos vemos obligados a hablar en sentido metafórico.

Otras dificultades pueden ponerse también contra esta tesis, pero, por caer dentro del ámbito de la siguiente, en ella las propondremos y les daremos solución.

.. ..

CAPÍTULO III

La doctrina verdadera acerca de la naturaleza de la vida vegetativa.

167.- Nexo y división del capítulo.- Una vez que hemos rechazado, en los dos capítulos anteriores, las doctrinas que son ciertamente falsas acerca de la realidad y de la naturaleza del principio vital de la vida vegetativa, vamos a exponer ya en el presente capítulo la doctrina verdadera. Proponemos, pues, en primer lugar lo que sostienen todos los escolásticos y neoescolásticos acerca de los constitutivos substanciales del viviente vegetativo, y en segundo lugar, algunas cuestiones complementarias y soluciones que han de darse a las mismas, a propósito de las cuales existe cierta controversia entre los escolásticos.

A R T Í C U L O   I

LOS CONSTITUTIVOS SUBSTANCIALES DEL SER VEGETATIVO

Tesis 12.- El principio vital último de la vida vegetativa 1) es forma substancial y 2) material del cuerpo dotado de vida vegetativa; principio que 3), con toda verdad y propiedad, se denomina "alma".

168.- Nociones.- Ya se ha dicho antes (n. 134), qué se entiende por principio vital, y cuáles son sus divisiones. Sobre todo en esta cuestión hay que tener a la vista la división del principio en principio "quod" y principio "quo", de los cuales también antes (n. 125) hemos tratado.

La forma substancial es una substancia incompleta, que, afectando a otra substancia igualmente incompleta -a saber, la materia-, actuándola de modo intrínseco, constituye formal e intrínsecamente al cuerpo natural, o substancia completa material, dentro de una especie determinada de la naturaleza.

Decimos que es material la forma que, aunque distinta de la materia, sin embargo depende de ella tanto en el ser como en el obrar, de suerte que no pueda subsistir separada de la materia, ni tenga tampoco operaciones que procedan sólo de ella misma.

El término "alma", es el mismo que los aristotélico-escolásticos utilizaron constantemente para designar el principio vital de que tratamos.

169.- Estado de la cuestión.- No se trata del principio "quod" de la vida a modo de supósito, ni tampoco del principio "quod" a modo de naturaleza, que realiza las operaciones vitales; sino del principio "quo", último e intrínseco al viviente, que sea la raíz última de todas las operaciones del supósito viviente vegetativo como tal, gracias al cual se hace capaz intrínsecamente de llevar a cabo todas sus operaciones vitales. Decimos de la vida vegetativa como tal, en cuanto que este género de vida es común a todo viviente corpóreo, según consta por la tesis 7; y es única, por otra parte -en el sentido de estar separada de cualquier otra forma de vida-, en las plantas, según se ha demostrado en la tesis 9.

Afirmamos, por tanto: 1º que el principio vital es la forma substancial del cuerpo viviente con vida vegetativa; prescindiendo, sin embargo, en este lugar de ulteriores cuestiones controvertidas entre los filósofos aristotélico-escolásticos. En particular, prescindimos aquí de la cuestión acerca de la unicidad de la forma.

Ya sea que el principio vital sea la forma substancial única, que actúa de modo inmediato a la materia prima -que es lo que nos parece cierto-; ya sea que la informe sólo de una manera mediata, por estar informada ya por otras formas substanciales subordinadas; se mantiene la afirmación que hacemos. De todas maneras, nuestra afirmación supone siempre que la materia del organismo es, al menos de alguna manera, incompleta en su entidad substancial, siendo completada intrínsecamente por el principio vital, según el sistema del hilemorfismo generalmente adoptado.

Afirmamos, 2º que dicha forma substancial, en los vivientes puramente vegetativos, no es espiritual, sino material.

Por último, 3º, añadimos que la forma substancial material - con toda propiedad y verdad recibe el nombre de "alma".

170.- Opiniones.- Afirman la tesis absolutamente todos los - escolásticos, en pos de Aristóteles, que es el autor de la teoría hilemórfica, por la cual se explica la constitución de todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes, como un caso particular de la teoría general del acto y la potencia.

Niegan la tesis, o al menos no la hacen suya por ignorar o - no comprender el sistema escolástico, además de los que niegan la realidad del principio vital, todos aquellos que sostienen sobre la naturaleza del mismo las opiniones que hemos expuesto y refutado en el artículo anterior.

171.- Defendemos la tesis como totalmente cierta, en cuanto a la segunda y tercera afirmación. En cuanto a la primera parte, en que se afirma que el principio vital es la forma substancial, juzgamos que la tesis debe ser mantenida en el actual estado de la ciencia tanto experimental como filosófica; pero no porque sea cierta en sí misma, sino porque aquel que quiera explicar filosóficamente la naturaleza de - la vida, no dispone de ninguna otra teoría que no sea ciertamente falsa.

No nos atrevemos a decir que sea cierta en sí misma, tanto - debido a la oscuridad de una cosa tan apartada de lo sensible; como sobre todo porque, aunque todas las demás teorías propuestas hasta aquí sean ciertamente falsas, sin embargo no nos consta con certeza que no pueda hallarse alguna otra teoría desconocida hasta el presente, que - pueda explicar filosóficamente la vida, al menos con probabilidad.

Por ello, los que no toman en serio el sistema hilemórfico, o lo rechazan por considerarlo falso y pasado de moda, difícilmente podrán evitar el ser tachados de ligeros y superficiales, al no querer - admitir la única explicación filosófica de la vida que hasta el presente no es falsa, en el estado actual de la ciencia psicológica, antes - de ofrecer ninguna otra que pueda explicar mejor la vida.

172.- Prueba de la tesis.- 1ª parte. El principio vital es - la forma substancial.

Se prueba, 1º, POR DEDUCCIÓN DE LAS TESIS PREVIAMENTE ESTABLECIDAS. En efecto, si el principio vital existe, como se ha probado en la tesis 9, o es substancia o accidente.

Si es substancia, o es completa o incompleta.

Si es completa, o es cuerpo, o es una especie de forma asistente, que actúa transitoriamente en el cuerpo.

Pero si es incompleta, o es la materia prima, o la "entelequia" entendida en sentido idealista, o la forma substancial que existe realmente.

Esta Mayor consta por ser completa la enumeración.

Es así que, el principio vital no es un accidente, como consta por la tesis 10. Luego, es substancia.

Es así que, no es una substancia completa; puesto que ni es cuerpo, como consta por la misma tesis 10; ni es la forma asistente, que actúa el cuerpo de modo transitorio, como consta por la tesis 11. Luego, es substancia incompleta.

Es así que, no es la materia prima; como quiera que la materia prima o se identifica con el cuerpo, si no es absolutamente prima (es decir, primera); o, si es absolutamente prima, por su propia definición, no puede ser el principio activo y la raíz positiva de las propiedades y perfecciones del viviente.

Luego, es la forma substancial, o "entelequia", no entendida en sentido idealista, reprobado en la tesis 10, sino en sentido real según la teoría del hilemorfismo.

173.- Se prueba, 2º, POR RAZONES DIRECTAS Y POSITIVAS. Una teoría ha de ser admitida con preferencia a otras, 1) si no contiene nada que sea absurdo, mientras las otras que tratan del mismo asunto se demuestran falsas; 2)si, al menos, con probabilidad, puede dar razón de los puntos más obscuros y difíciles; y 3) si explica en forma positiva y satisfactoria los principales fenómenos comprobados por la ciencia experimental.

Es así que, estas condiciones se dan en la teoría que admite que el principio vital es la forma substancial del viviente.

Luego, dicha teoría debe ser admitida.

La Consecuencia es clara. La Mayor no puede ponerse en duda, y de hecho no parece que pueda exigirse más de ninguna teoría. Declaración por partes de la Menor:

1) No contiene nada que sea absurdo, mientras las demás teorías se demuestra que son falsas. Lo primero consta con mayor razón por los motivos por los cuales, en Cosmología, el hilemorfismo en los cuerpos no orgánicos queda libre de dificultades, e incluso es recomendable; y constará por la solución de las dificultades que pueden surgir contra la presente afirmación, y que se resolverán luego (n. 176).

Lo segundo, es decir: que las otras teorías son falsas, se ha demostrado ya en las tesis anteriores del capítulo II, sobre todo en las tesis 10 y 11.

2) Que no existe ninguna dificultad contra la realidad del principio vital, que no se pueda resolver cómodamente y, al menos, con probabilidad en esta teoría, mientras que no siempre en las demás teorías, consta por las soluciones dadas a las dificultades propuestas por los materialistas en la tesis 9 (n. 150-152), y que en su mayoría no admiten ninguna otra solución fuera de la teoría propuesta por nosotros.

3) Por último, que explica de manera positiva y satisfactoria los fenómenos principales que todos deben admitir por estar comprobados experimentalmente, se pone de manifiesto recorriendo los múltiples fenómenos característicos de la vida orgánica general, que se han descrito en la tesis 2 (n..55-57).

Sobre todo, mediante esta teoría se explica la inmanencia teleológica, que resplandece en la admirable unidad y armonía de todas las actividades que existen al mismo tiempo; y también se explica la admirable dirección u orientación teleológica de todas las actividades en cualquier época en relación con la futura evolución del organismo.

Dicha inmanencia teleológica, por la cual las partes no actúan sino como partes del todo y en bien del todo, según el tipo específico, supone evidentemente: a) que hay sólo una substancia con naturaleza en cada organismo; y en cuanto al principio vital substancial distinto de la materia, si se admite -y a de admitirse, según las tesis 9 y 10-, no puede explicarse a menos que se admita que este doble principio substancial desemboca en la formación de una sola naturaleza o substancia, según la teoría que defendemos.

Supone también, b) que el organismo es un "uno per se", integral y substancial, es decir: un individuo o supósito, según hemos demostrado en la tesis 5 (n. 82-91) contra los Colonistas; ahora bien, este hecho -especialmente si admitimos las actuales teorías acerca de la constitución de la materia común- no puede explicarse si no es por la unidad de la forma substancial, que informa substancialmente todas las partes del organismo viviente.

174.- 2ª parte.- El principio vital es la forma substancial material.

Pues la naturaleza del principio vital no puede conocerse más que por sus operaciones (n. 127).

Es así que, todas las operaciones de las plantas son completamente materiales.

Luego, el principio vital vegetativo es material.

La Menor consta: a) por la observación de la actividad de las plantas, que tiene por objeto la materia que se asimila o rechaza de sí el viviente vegetativo, como consta por la tesis 2 (n. 55), y que no se realiza más que por determinadas partes materiales y extensas de los organismos, según consta por las ciencias biológicas.

Además, b) si en las plantas se dieran algunas operaciones espirituales, o independientes intrínsecamente de la materia, serían operaciones conscientes o psíquicas.

Ahora bien, según ha quedado probado en las tesis 4 y 6, aunque las plantas se den -como se dan- las operaciones propias de la vida vegetativa, sin embargo no se da en ellas ninguna clase de operaciones pertenecientes a la vida psíquica.

175.- 3ª parte.- El principio vital substancial recibe, con toda verdad y propiedad, la denominación de "alma".

Que el término "alma" se utiliza para designar el principio vital de los cuerpos vivientes, es claro por la misma definición de alma, comparada con la naturaleza del principio vital demostrada en la primera parte de la tesis.

Aristóteles da dos definiciones de alma, admitidas por todos los escolásticos; una, previa a cualquier investigación acerca de la naturaleza del alma, y que todos deben admitir, cualesquiera que sean sus opiniones acerca de su naturaleza; la otra, que expresa la naturaleza de la misma, ya conocida por la investigación filosófica.

De la primera manera, Aristóteles define el alma: "Aquello por lo que vivimos, sentimos, nos movemos localmente y entendemos primariamente". Es decir: el alma es aquello por lo cual primeramente, en cuanto que es el primer principio, realizamos todas las operaciones vitales. Pues vivir aquí significa la vida vegetativa.

Como fácilmente se ve, esta definición puede y debe ser admitida por todos, ya que prescinde, al menos en las palabras, de cualquier otra cuestión sobre la naturaleza del alma, y conviene además al principio último de las operaciones vitales, cualquiera que sea, y que, una vez admitida la realidad de dichas operaciones vitales, no puede menos de darse, sea cual fuere su naturaleza.

De otra manera, el mismo Aristóteles define el alma como "el acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia".

Acto significa forma, pues todo acto es forma; y así se distingue de la materia, que es potencia, y del cuerpo; el cual, aunque esté compuesto de acto y potencia, sin embargo no es acto, como quiera que por su propia naturaleza no está ordenado para actuar ningún otro sujeto.

Se dice acto primero, porque es la forma substancial que no presupone ningún otro acto superior. Así se distingue de los actos segundos, que son accidentales, como las potencias operativas y los hábitos, que aunque puedan decirse actos primeros en relación con sus operaciones, sin embargo respecto de la substancia no son más que actos segundos.

Del acto primero del cuerpo excluye cualquier otra forma que sea meramente presente o asistente al cuerpo, y que no sea ni substancia incompleta ni forma substancial.

Se dice del cuerpo físico, es decir, natural, para excluir el cuerpo artificial; y del cuerpo orgánico, es decir, organizado o dotado de distintos órganos.

Por último las palabras: que tiene en potencia la vida, significan que el cuerpo constituído por la materia y el alma se hace capaz de desarrollar operaciones vitales.

Ahora bien, "per se" es claro que las citadas definiciones de alma expresan verdaderamente la naturaleza del principio vital, según la verdad objetiva, y por tanto, con toda verdad el principio vital puede designarse con el nombre de alma.

En cuanto a que la palabra "alma" se emplee en sentido propio -incluso más propio que el nombre de principio vital para designar a éste mismo-, consta porque no todo principio vital es alma, mientras que toda alma es principio vital. Como afirma Santo Tomás, "El alma se dice que es el primer principio de la vida en aquellos seres que viven entre nosotros; si, a los seres animados los llamamos vivientes, mientras que las cosas inanimadas, carecen de vida". Todos los vivientes, incluso Dios y el ángel, tienen principio de vida, pero no todos los vivientes están dotados de un principio de vida que sea el alma, sino únicamente los vivientes corporales.

Por ello, de manera más propia y exacta, se denomina alma el principio vital del que trata la Psicología; razón por la cual, en lo sucesivo siempre emplearemos este nombre.

176.- <u>Objeciones</u>.- <u>1</u>.- La tesis da por supuesta la teoría hilemórfica sobre la composición de los cuerpos. <u>Es así que</u>, esta teoría aristotélica, aceptada por los escolásticos de otras épocas, hoy es totalmente rechazable. <u>Luego</u>, de la misma manera ha de rechazarse la tesis propuesta. Esta objeción refleja la mente de Tongiorgi.

Respuesta: Distingo la Mayor: la tesis supone la teoría hilemórfica sobre la constitución de los cuerpos, al menos en los vivientes, Concedo; también en los demás cuerpos no vivientes, Subdistingo: supone, en el sentido de que con ellas se defienda mejor, Concedo; en el sentido de que dicha teoría deba rechazarse en los vivientes, si se demuestra falsa en los no vivientes, Niego. Contradistingo la Menor: esta teoría aristótélica, recibida por los escolásticos, es totalmente rechazable, en cuanto a los cuerpos no vivientes, Transmito; en cuanto a los cuerpos vivientes, Niego.

Pues hay razones especiales para sostener esta teoría en los cuerpos vivientes, aunque no pudiera sostenerse en cuanto a los cuerpos no vivientes; son precisamente las que aducimos en las pruebas, a partir de la autoteleología y de la inmanencia del viviente, que no tienen valor en los cuerpos no vivientes.

Por lo demás, negamos rotúndamente que la teoría hilemórfica, a pesar de los avances realizados por las ciencias físicas y químicas, sea absurda, incluso afirmamos que goza de probabilidad, aunque ésta sea menor que en los vivientes corpóreos; pero para éstos últimos habrá que ver las tesis cosmológicas.

Tampoco son absurdas algunas cosas que Tongiorgi dice serlo, como consecuencias de la doctrina aristotélico-escolástica; ni para defender esta tesis es necesario admitir que los elementos químicos no permanecen formalmente en el compuesto, como quiera que aquí prescindimos por completo de la cuestión que habrá que discutir más adelante, de si el principio vital informa inmediatamente la materia prima -o materia totalmente incompleta-, o sólamente una materia relativamente incompleta, según consta por lo dicho en el estado de la cuestión.

Así, la escuela escotista, que defiende nuestra tesis, afirma que el principio vital informa la materia que ya se halla constituída en su ser de cuerpo mediante la forma de corporeidad.

177.- 2.- Todo viviente es un ser que se mueve a sí mismo. - Ahora bien, todo ser que se mueve a sí mismo, se divide en dos partes de las cuales una es motora y otra movida. Luego, el organismo viviente consta de dos partes, a saber: el principio vital que mueve, y el cuerpo o materia, que, al igual que cualquier móvil en relación con su motor -la barca por el barquero, el guante por la mano-, se mueve por el principio vital.

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: todo ser que se mueve a sí mismo, mecánicamente, se divide en dos partes, de las cuales una es motora, y la otra movida, Concedo; todo ser que se mueve a sí mismo, vital e inmanente, se divide en dos partes, de las cuales una es motora y otra movida, Subdistingo: si se trata de vivientes simples y no corpóreos, Niego; si se trata de vivientes corpóreos, de nuevo subdistingo: una de cuyas partes es motora en el orden de la causa eficiente, y la otra es movida precisamente por recibir una acción transeúnte que procede del principio motor, Niego; cuyas partes una es motora, en cuanto que es el principio radical de la potencia o de la fuerza motora que surge en el cuerpo por él constituído substancialmente y formalmente por lo que se refiere a la naturaleza, de suerte que, no el alma sino sólo el cuerpo animado y vivo sea capaz de moverse a sí mismo,

o de recibir los movimientos producidos por él, Concedo. V. lo que se dice en el artículo 3º acerca del influjo del principio vital (n. 182).

INSTANCIA.- La doctrina de la tesis supone que de dos substancias puede proceder una sola. Es así que, esto es absurdo. Luego, no puede admitirse la doctrina de la tesis.

Respuesta: Distingo la Mayor: la doctrina de la tesis supone que de dos substancias completas procede una substancia completa, Niego; de dos substancias incompletas procede una substancia completa, Subdistingo: que sea una con unidad de composición, Concedo; que sea una con unidad de simplicidad, Niego. Contradistingo la Menor, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

178.- 3.- Para explicar la vida vegetativa, bastan dos elementos: las fuerzas físicoquímicas comunes a todos los cuerpos, incluso no vivientes y la dirección de las actividades propias de dichas fuerzas, procedente del principio vital. Es así que, estos dos elementos pueden darse sin que se admita que el principio vital sea la forma substancial del viviente vegetativo. Luego, queda sin probar la tesis.

Respuesta: Niego la Mayor y la Menor.

Negamos la Mayor, porque, además de las fuerzas físico-químicas del mundo que nos rodea, se requieren también unas fuerzas intrínsecas al viviente, de orden superior, y que no puede identificarse con las fuerzas puramente físicoquímicas comunes a todos los cuerpos.

Negamos también que la dirección de las fuerzas físico-químicas pueda proceder del alma inmediatamente, es decir, no mediante las potencias vitales; pues en verdad dichas potencias vitales, aunque procedan radicalmente del alma, sin embargo no están en el alma como en su sujeto, sino sólo en el cuerpo viviente constituído por la materia y por el alma.

Si se dice que el principio vital incluye en las fuerzas físicoquímicas, ya sea inmediatamente por su entidad, ya sea por las potencias o fuerzas que residen en la misma alma como en su sujeto, sin que se admita en el cuerpo ninguna virtud accidental, un tal influjo no puede darse más que en el orden de la causa eficiente, y por una acción transeúnte que va del alma a las fuerzas físico-químicas de la materia, y que en la tesis 11 (n. 162-166) hemos rechazado como falso.

.. ..

ARTÍCULO II

ALGUNAS CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

179.- 1ª.- De cuántas clases es el principio vital en cada uno de los vivientes con vida vegetativa. Con el nombre de viviente con vida vegetativa entendemos el supósito dotado de esta vida, que puede ser una planta, un animal o el hombre. Pero como aquí tratamos de la vida vegetativa, la cuestión presente es sólo si, precisamente por razón de esta vida, en cada viviente hay que admitir sólo un principio vital, o más.

Para responder a esta cuestión, es menester distinguir entre el principio vital substancial, o último, y los principios vitales próximos o accidentales, de la vida vegetativa, que se denominan fuerzas o potencias vegetativas (n. 128 y 131-132). Tales principios próximos o potencias, según todos admiten, pueden ser varios. De ellos hablaremos en las cuestiones 3ª y 4ª.

Ahora bien, el principio vital vegetativo substancial y último, que rectamente se llama alma vegetativa (n. 175) y que constituye como forma substancial al supósito viviente vegetativo en su especie determinada (n. 174), según todos los escolásticos es único en cada supósito viviente con vida vegetativa. Pues la unidad y la solidaridad de las operaciones vegetativas del supósito, requiere la unicidad del alma específica; y a la inversa, mediante dicha unicidad del alma vegetativa, se da la razón por la cual unas partes tan distintas del viviente vegetativo pueden constituir un "uno per se", o lo que es lo mismo, un supósito viviente, tal como se ha dicho en la tesis 5 (n. 82-91).

No obstante, entre los psicólogos neoescolásticos hay algunos, nada desdeñables, que juzgan que además del principio vital substancial y último, que se llama específico, han de admitirse también otros muchos en gran número, a saber: tantos cuantas células hay en el organismo. A estos principios substanciales les dan los nombres de formas citodinámicas o citológicas, y también almas citológicas.

Pero esta opinión la consideramos más probablemente como no atendible, tanto debido a su incoherencia con la doctrina que desarrollamos en esta obra, como también, y sobre todo, por otras fuertes razones tomadas de la Metafísica, y corroboradas con la autoridad de Santo Tomás.

180.- 2ª.- *Si el alma vegetativa de las plantas es simple o compuesta, en el sentido de que consta de partes*. La cuestión es, no acerca de la simplicidad del alma en cuanto a su perfección esencial, que el alma vegetativa, al igual que cualquier otra forma substancial, comunica al compuesto que constituye. Ni es cuestión tampoco de la simplicidad que excluye las partes esenciales constitutivas del alma a modo de acto y potencia; sentido en el cual el alma vegetativa también puede decirse simple. Sino que tratamos sólo de la simplicidad que excluye las partes integrantes y cuantitativas, cualquiera que fuere su procedencia, ya sea que el alma las tenga de por sí, ya que le vengan de la cantidad del cuerpo que informa. La cuestión, por tanto, que se plantea es si el alma vegetativa -que, como se ha probado en la tesis 12 (n. 168-178), es material, es decir: intrínsecamente dependiente de la materia tanto en el obrar como en el ser; y, para utilizar las mismas palabras de Santo Tomás, "totalmente sumergida en la materia", en cuanto que está informando un cuerpo dotado de cantidad y extensión- es o no simple con simplicidad que excluya las partes integrantes extensas, y por tanto, con la simplicidad o con la composición que le convendrían, no directamente y "per se", sino indirectamente sólo y "per accidens", es decir, por razón del cuerpo extenso que constituye.

La cuestión se discute entre los escolásticos, tanto antiguos como modernos. Lo más probable parece que las almas de las plantas son extensas, en el sentido de que constan de partes integrantes, no por razón de sí mismas, o "per se", sino "per áccidens", a saber: por razón de la materia que informan.

181.- 3ª.- Cuántas y cuáles son las potencias vegetativas -- que se distinguen realmente entre sí. Dando por supuesta la solución - afirmativa a la cuestión general y fundamental (n. 131) sobre la necesidad y la realidad de las potencias accidentales en general, para dar razón de las operaciones de cualquier vida natural; y bajo la guía de la norma general admitida comúnmente por todos los escolásticos para - distinguir entre sí las potencias, según la cual las potencias se especifican por los actos y éstos por los objetos, no materiales sino formales, de que también anteriormente (n. 132) se ha hablado; hay que sostener, con la doctrina común de los antiguos y también por lo general de los modernos escolásticos, que tres son las potencias vegetativas - distintas realmetne de la substancia viviente: la nutritiva, la aumentativa y la generativa.

Se discute entre los escolásticos si estas potencias se distinguen también entre sí realmente, o lo que es lo mismo, si las operaciones propias de dichas potencias se distinguen específica o realmente. Santo Tomás sostiene la distinción real, al cual comúnmente siguen los filósofos escolásticos. Suárez, por su parte, si se trata de la distinción real, sostiene que la potencia aumentativa no se distingue realmente de la nutritiva; tampoco faltan quienes identifican todas las potencias vegetativas con la nutritiva. Sin embargo, no hay ninguna razón de peso para abandonar en esta cuestión, que por lo demás no es muy importante, la opinión de Santo Tomás, que da la razón siguiente: "lo vegetativo tiene por objeto el mismo cuerpo que vive por el alma, para - el cual se requieren tres operaciones del alma. Una por la cual adquiere el ser, y a ello se ordena la potencia generativa. Otra por la que el cuerpo adquiere la debida cantidad, y a ello se ordena la fuerza -- aumentativa. Otra, por último, por la cual el cuerpo del viviente se - mantiene en su ser y en su cantidad de vida, y a ello se ordena la fuerza nutritiva".

182.- 4ª.- Cuál es el sujeto de las potencias de la vida vegetativa. Como quiera que dichas potencias son accidentes, con razón - nos preguntamos por el sujeto de las mismas, para averiguar si es la - misma alma vegetativa, a la que pertenecen las potencias, o por el contrario, es ya un cuerpo vivo o animado, constituído intrínsecamente por el alma.

La opinión común es que el sujeto de estas potencias no es - el alma vegetativa, sino el compuesto substancial de alma y de materia, es decir, del cuerpo vivo. Y fundadamente; porque la potencia ha de pertenecer a aquel sujeto al que pertenece la operación. Ahora bien, las operaciones vegetativas, como anteriormente se ha dicho, no se realizan por el alma, ni en el alma; sino sólo por el cuerpo, y en el cuerpo vivo. Escribe Santo Tomás: "aquellas potencias cuyas operaciones no son del alma sola, sino del conjunto, están en el órgano como en su sujeto, y en el alma como en su raíz". Así pues, las potencias o fuerzas vegetativas no son ciertamente del alma, porque del alma dimana, o tiene su procedencia del alma vegetativa. En el alma, pues, están sólo de manera radical y exigitiva; pero formalmente, o sea en cuanto a su entidad, están como en su sujeto sólo en el cuerpo viviente con vida vegetativa, constituído intrínsecamente por la materia y por el alma.

L I B R O   I V

NATURALEZA DE LA VIDA SENSITIVA

183.- Nexo con todo lo anterior.- Al abordar el estudio de la vida sensitiva, conviene recordar algunos puntos que ya han sido demostrados en los libros II y III; los cuales, en cuanto que son comunes a toda vida corporal, convienen también a la vida sensitiva, y no hemos de volverlos a tratar.

Ya se ha demostrado en la tesis 7 (n. 100-107) la existencia de la vida sensitiva en los animales. Lo que no es necesario demostrar en el hombre, ya que cualquiera tiene experiencia inmediata en sí mismo de dicha vida.

Queda, pues, investigar en este libro IV sólo la naturaleza de la vida sensitiva, que es común al animal y al hombre; y pretendemos considerarla no sólo en el animal ni sólo en el hombre, sino donde quiera que se encuentre, como lo indica con suficiencia el título del presente libro.

184.- Nueva fuente y nuevo método de investigación.- Ello nos ofrece, en la especulación filosófica -en nuestro deseo de apoyarnos siempre en la experiencia, conforme al verdadero método de la Psicología de que tratamos en la tesis 1 (n. 26-35)-, una nueva fuente y un nuevo método de conocimiento experimental, de los cuales nos veríamos privados si únicamente tratásemos de la vida sensitiva de los animales, que no sería accesible más que a nuestra observación objetiva.

Como quiera que la vida sensitiva, tal como se da en el hombre, es accesible a la observación subjetiva, o a la introspección de cualquiera de nosotros, podremos con todo derecho servirnos de semejante método de observación para averiguar muchos aspectos acerca de la naturaleza de la vida sensitiva.

Y como la vida sensitiva se halla con toda perfección en el reino animal separada de la vida racional -con la cual en el hombre está mezclada-, será conveniente también considerarla en el animal, con el fin de conocer sus límites y su distinción de la vida racional propia del hombre.

185.- Orden con que vamos a proceder en la exposición.- Con el fin de proceder ordenadamente en la exposición de la doctrina acerca de la naturaleza de la vida sensitiva, a partir de lo que nos es más conocido a aquello que nos es menos y que sólo es asequible por el raciocinio filosófico, traeremos a la memoria en el capítulo I algunos puntos que nos ofrecen las ciencias experimentales biológicas.

En el capítulo II, consideramos la naturaleza substancial del ser sensitivo, y su influjo causal en las operaciones todas de la vida sensitiva.

En los restantes capítulos del libro nos dedicaremos a investigar las causas próximas de dichas operaciones.

A la investigación de las causas próximas de las operaciones cognoscitivas, consagraremos dos capítulos. Expondremos, pues, en el III todos los elementos que se requieren tanto por la experiencia, como por la doctrina filosófica general, para defender en el capítulo IV la teoría que debe mantenerse acerca del conocimiento sensitivo.

Los demás capítulos del libro tratan, una por una, de las demás operaciones de la vida sensitiva. Y así, en el capítulo V estudiaremos la tendencia; en el VI, la locomoción animal; en el VII, el sentimiento; y por último en el VIII, el instinto animal, que viene a ser el compendio de toda la vida sensitiva.

CAPÍTULO I

Prolegómenos para el estudio de la naturaleza de la vida psíquica

186.- División del capítulo.- Para enfrentarnos con el estudio de la vida psíquica, necesitamos, 1º, una descripción fenomenológica general de esta vida, para que quede bien claro de qué se trata. Necesitamos, 2º, que en esta vida, tal como se ha descrito, se distingan los diferentes aspectos que pueden ser el fundamento del orden a seguir en la exposición, tanto en el presente, como en el siguiente libro dedicado a la vida racional. Además, será útil traer a la memoria todos los conocimientos que se suponen adquiridos acerca de la estructuración corpórea y de la descripción de los órganos de los sentidos en el estudio de la biología y de la Psicología experimental.

ARTÍCULO I

DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA GENERAL DE LA VIDA PSÍQUICA

187.- Vida psíquica y vida vegetativa.- Las actividades llamadas psíquicas, aunque en los vivientes corpóreos suponen las actividades de la vida vegetativa, sin las cuales no podrían darse ni en los animales ni en el hombre, sin embargo, son actividades vitales totalmente distintas de cualquier otra actividad de la vida vegetativa. En efecto, la actividad psíquica es vital, no sólo porque se descubre únicamente en el ser viviente, sino también porque a dicha activividad conviene la inmanencia perfecta por que toda vida viene definida según la tesis 3 (n. 60-71). Pues con toda verdad, según Suárez, el ser natural dotado de esta actividad "por disposición de su propia naturaleza y "ab intrinseco" se mueve a sí mismo y actúa para adquirir, igualmente en sí mismo, el complemento de su perfección". Por ello, comúnmente a dicha actividad se le da el nombre de vida, como cuando hablamos de vida interior, de vida intelectual, de la voluntad, del sentimiento, y de vida mental o espiritual.

Así pues, para proceder con orden, describiremos la vida psíquica, primero A) en cuanto que es vida, y después B) en cuanto que es psíquica.

188.- A) La vida psíquica en cuanto vida.- La actividad psíquica lleva consigo un cambio y renovación incesante de aspectos, a los cuales, por desvanecerse rápidamente, otros suceden sin interrupción, como cada uno experimenta en sí mismo por la introspección.

Todos estos aspectos o fenómenos diversos, incluso en la forma común de hablar, se designan con nombres distintos, según la variedad de ellos; p. e., sensaciones, percepciones, imaginaciones, conceptos, ideas, deseos, voliciones, sentimientos, emociones, y muchos más. Todos estos términos se hallan recogidos en el léxico de cada idioma, sin que tal vez pueda haber un solo idioma tan perfecto y abundante -- que haya podido dar nombres distintos a una gama tan variada de movimientos del ánimo.

189.- Analogías de la vida psíquica con la vida fisiológica.- En este estado de cosas, ya a nadie se le oculta qué analogía tan grande existe entre la vida fisiológica y la psíquica, como quiera que por ésta, y con la inclusión de nuevas perfecciones, poco a poco se va --- construyendo la síntesis psíquica propia de cada uno, de la misma manera que por aquélla se construye su síntesis fisiológica y corpórea.

Cabe, pues, distinguir en la actividad de la vida psíquica - un proceso de adquisición y asimilación que es semejante a la nutrición del ser vegetativo; aunque el término de un tal proceso, que en la planta es su misma substancia, en el viviente psíquico sólo consiste en la adquisición de algunas perfecciones accidentales.

Algo semejante se da también en el ser dotado de vida psíquica, sobre todo en el hombre, ya que se realizan en él procesos de desarrollo y constitución de su personalidad psíquica, semejantes a los de aumento y estructuración de la vida vegetativa.

Y no falta tampoco en la vida psíquica un cierto proceso de generación. Pues en el ejercicio de la vida psíquica, sobre todo en el ser racional, se producen no pocas cosas -pertenecientes al orden del conocimiento, de la tendencia o del sentimiento- que anteriormente no existían; y mediante ellas, gracias principalmente a la locución, tanto oral como escrita, el hombre es capaz, por así decir, de fecundar - las mentes de los demás, contribuyendo a su formación, comunicándoles perfecciones de orden científico, moral, social, político, cultural, - religioso, etc., que han sido adquiridas, ya sea por el esfuerzo propio, ya por el esfuerzo de los que han existido antes que él.

190.- B) La vida psíquica en cuanto psíquica.- Si consideramos ahora la vida psíquica, no "in fieri" (en su desarrollo), sino tal como es, y no en cuanto que es vida, sino en cuanto que podemos llamarla psíquica, vemos entonces que lleva consigo algo que no se encuentra de ninguna manera en la vida que no sea psíquica, por lo cual, por tanto, se distingue de cualquier otra forma de vida. Tal vida, en efecto, implica esencialmente, como algo que se identifica con ella, una cierta experiencia de sí. Pues el ser que goza de vida psíquica plenamente constituída, no puede ejercerla si no es por la experiencia, y la experimenta a la vez que la ejerce, de suerte que el ejercicio de la vida no puede separarse de su propia experiencia; de otro modo, no se trataría ya de la vida psíquica, sino únicamente de la vida fisiológica, o de actividades relacionadas con la vida psíquica "in fieri", las cuales -como la producción de las especies impresas- no pueden decirse psíquicas formalmente, sino sólo reducidamente, en cuanto que se ordenan a - la producción de la vida psíquica, en forma próxima.

Además, mediante la facultad de reflexionar y de ejercitar la introspección, el hombre es capaz de conocer mejor el ejercicio de su propia vida psíquica, descubriendo en él, con la mera observación fenomenológica o independientemente de cualquier raciocinio filosófico, muchas cosas que, si no tuviese la citada facultad de reflexionar sobre sus propias actividades, le permanecerían desconocidas, como permanecen para los animales que carecen de entendimiento, y también para los niños que no han llegado al uso de razón.

Así pues, fundados en este conocimiento reflejo, verdaderamente experimental e intuitivo, podremos llegar a descubrir cuáles son los caracteres esenciales de la vida psíquica considerada en cuanto -- psíquica y tal como de hecho es. Estos caracteres son: a) la intencionalidad, y b) la consciencia, de las cuales hemos de tratar por separado, contentándonos aquí con una referencia general. Las cuestiones más importantes que se refieren, sobre todo, a la consciencia, no podremos resolverlas si no es después del estudio concienzudo de la vida racional.

191.- a) Intencionalidad de la vida psíquica.- La característica primera y más conocida de la vida psíquica es la intencionalidad, nombre con el cual designamos aquella propiedad mediante la cual siempre, en el ejercicio actual de la vida psíquica, experimentamos un objeto que se nos aparece y que se opone al sujeto que ejerce la vida psíquica y que la experimenta. En consecuencia, el sujeto intenta o pretende dicho objeto, ya sea aprehendiéndolo y representándoselo, ya sea apeteciéndolo y tendiendo hacia él.

El objeto en cuestión puede ser aprehendido como intrínseco o como extrínseco al sujeto que ejerce la vida psíquica; y puede aparecer al sujeto como algo que se identifica realmente con el, o como algo distinto; sin embargo, siempre aparece al sujeto como el término de su actividad psíquica y como distinto e independiente, de alguna manera, de ella; teniendo, por tanto, en sí alguna realidad, previamente a la actividad psíquica mediante la cual el sujeto lo aprehende o se dirige hacia él.

Así pues, la intencionalidad consiste en la experiencia de - esta dualidad del objeto y el sujeto, y de la admirable relación entre los mismos, que nunca puede estar ausente en la vida psíquica, ya sea que tenga en ella más peso el conocimiento o la tendencia. Pues es imposible comprender qué es el conocimiento sin sujeto cognoscente y sin objeto conocido; y qué es una tendencia sin un sujeto que tienda y sin un objeto hacia el cual pueda tender. En cambio, el aspecto afectivo o sentimental de la vida psíquica, que suele llamarse sentimiento, no es de por sí y formalmente intencional, sino en razón del conocimiento o de la tendencia de los cuales es un simple modo, como más adelante demostraremos en el capítulo VII de este libro, tesis 29 (n. 290-304).

192.- b) Consciencia de la vida psíquica.- No menos esencial que la intencionalidad descrita hasta aquí, para la vida psíquica considerada tal como de hecho es, es la otra característica que conocemos con el nombre de "consciencia". La cual consiste en la relación entre la misma actividad psíquica y el sujeto que la ejerce y que la experimenta ejerciéndola. No es otra cosa más que la misma inmanencia vital

de la actividad psíquica intencional, y que consiste en la experiencia de la misma, a la cual nos hemos referido anteriormente (n. 190).

Las actividades de la vida vegetativa y puramente fisiológica, son también inmanentes al viviente que las ejerce, pero éste no tiene de ellas experiencia, ni por tanto las conoce. Por el contrario, el ejercicio de la vida psíquica afecta de tal manera al sujeto que actúa según esta vida, que es conocido por él, no precisamente mediante un conocimiento reflejo, sino con un conocimiento que está como impregnando toda la actividad psíquica.

Esta clase de consciencia es esencial a la vida psíquica, y no puede separarse de su intencionalidad; por ello lo llamaremos consciencia esencial. Puede denominarse también consciencia fundamental; en cuanto que es el fundamento necesario de las demás actividades psíquicas del conocimiento, a las que no puede darse el nombre de consciencia si no es con peligro de confusión, como son: la conciencia moral y la consciencia refleja.

La conciencia moral no es otra cosa más que el dictamen práctico de la razón sobre la moralidad de las propias acciones, lo cual es imposible evidentemente sin la experiencia psíquica de dichas acciones.

En cambio, consciencia psicológica, pero refleja, es el conocimiento intelectual mediante el cual el mismo sujeto cognoscente se conoce a sí mismo y conoce sus propias actividades psíquicas, explícita y formalmente, realizando la introspección sobre las mismas. Ahora bien esta reflexión sobre uno mismo y sobre las propias actividades psíquicas, ni es esencial a la vida psíquica, como quiera que no se tiene en todos los momentos de ella; ni tampoco es posible más que en el hombre. Por eso, esta clase de consciencia puede llamarse "eventual".

Baste ya con lo dicho acerca de la consciencia como nota característica de la vida psíquica. De todas formas, era menester decirlo como preparación para el estudio de la vida sensitiva que es verdaderamente psíquica, y para poder avanzar en él con seguridad; más adelante volveremos sobre ello, en el libro V, después de haber estudiado la vida racional.

A R T Í C U L O I I

DIVISIONES GENERALES DE LA VIDA PSÍQUICA

193.- Diversas formas de considerar la vida psíquica.- La enorme riqueza y complejidad de la vida psíquica ofrece muchos aspectos a la consideración de nuestro entendimiento, cuando se dispone a tener de ella un conocimiento científico. Dichos aspectos, aunque sean muy diversos, pertenecen sin embargo a la misma realidad, que es absolutamente una, y que siempre obra de una manera unitaria, según se ha indicado anteriormente (n. 189).

Como quiera que el entendimiento humano no puede, por su condición conocer al mismo tiempo todas las cosas que existen en la realidad, se ve obligado a distinguir en ella previamente diversos aspectos parciales, clasificándolos en determinadas categorías, con el fin de poder avanzar poco a poco, y de forma ordenada y metódica, en el estudio de cuestión tan complicada.

Entre las muchas divisiones de la vida psíquica que pueden proponerse, tres son las que más nos importan para ordenar nuestro estudio, por estar fundadas en la naturaleza misma de la vida psíquica.

Ante todo, la vida psíquica, como cualquier otra vida, puede considerarse, según ya hemos dicho (n. 61), en acto primero y en acto segundo.

Además, la vida psíquica, como consta por lo dicho (n. 92), puede ser sensitiva, intelectiva o racional.

Gran importancia tienen los aspectos de la vida psíquica fundados en la experiencia interna, y que hemos descrito en el artículo anterior.

Dichos aspectos generales parece que pueden reducirse a cuatro. Son los siguientes, enumerados según el orden de nuestro conocimiento: 1º, el objeto; 2º, el sujeto de la actividad psíquica; 3º, la actividad misma de la vida psíquica; y 4º, modificaciones accidentales de esta actividad.

Declararemos por separado cada uno de estos aspectos, diciendo también algo, dentro de cada uno, acerca de las ulteriores divisiones de la vida psíquica, dejando para después el estudio detallado de ellos el añadir otras muchas cosas.

194.- 1º.- Objeto de la vida psíquica.- El aspecto objetivo de la vida psíquica es el primero que se nos ofrece, y de él se derivan todos los demás.

Pues los objetos que están dotados de actividad psíquica, se manifiestan a alguien; por ello, se llaman precisamente "objetos", porque de alguna manera se le ofrecen a alguien, el cual, por contraposición, se denomina "sujeto".

Este sujeto, a partir del conocimiento del objeto, se ve conducido al conocimiento de su propia actividad psíquica, que se ejerce de muchas maneras y que también de muchas maneras a él mismo le afecta.

Es en esta dualidad y oposición -del objeto y del sujeto- en lo que consiste la nota característica de la vida psíquica que hemos designado con el nombre de "intencionalidad" (n. 223).

En cuanto al objeto de la vida psíquica, aunque la mayoría de las veces se exprese en forma singular, no es único, ni siempre el mismo, sino múltiple y diverso. Pues los objetos en la vida psíquica constantemente se cambian, sucediéndose los unos a los otros, como antes se ha dicho (n. 220).

Unos son los objetos que a) se ofrecen por la percepción sensitiva o la imaginación; y otros los que b) conocemos mediante el ejercicio de la inteligencia o del raciocinio.

Por otra parte, lo que nosotros hemos llamado objeto, recibe también otros nombres por parte de algunos psicólogos modernos. Figurándose la consciencia como una capacidad espacial, consideran el objeto como algo "contenido" en ella, con mayor claridad y estabilidad. En el lenguaje corriente, suele designarse con nombres substantivos, según la gramática; pero hablando en términos generales, el objeto que hemos descrito se llama "contenido de la consciencia".

195.- 2º.- Sujeto de la vida psíquica.- La existencia de un sujeto en el ejercicio de la vida psíquica, se sigue también de su intencionalidad; y nadie hay que niegue que, al menos en el hombre adulto,

el sujeto aparece constantemente en oposición al objeto, sea lo que -- fuere de la opinión apriorística de muchos, que más adelante, en la tesis 20 (n. 348-372), hemos de tratar con todo detenimiento, para rechazarla como absurda, por negar la realidad del sujeto.

Convendrá no perder de vista que dicho sujeto, que con toda claridad es aprehendido por el hombre adulto al atribuirse las operaciones psíquicas y las demás que pertenecen al propio supósito, no puede menos de darse también en una bestia, así como en un niño antes del uso de razón; tanto porque es absurdo admitir que haya operaciones sin nada que se obre; tanto también porque, al menos hay que decir que es -- aprehendido por ellos, de forma práctica y exércita, mediante la conciencia refleja, o por lo menos, mediante la conciencia esencial y fundamental, que se halla como impregnando la misma vida psíquica.

Por lo demás, un indicio cierto de dicha aprehensión lo tenemos en la misma forma de comportarse y de reaccionar del animal y del niño, que distinguen prácticamente con sus movimientos las operaciones que son realizadas por el propio supósito, de las demás que proceden de cosas extrañas a ellos.

Ahora bien, el sujeto de la vida psíquica, en cuanto que está sometido a nuestra experiencia objetiva, se da siempre en un ser -- corpóreo estructurado de diversas maneras, o es el mismo ser corpóreo: animal u hombre.

Con anterioridad a cualquier consideración filosófica acerca de su naturaleza -que no podría resolverse antes del estudio de sus -- operaciones-, puede fundadamente preguntarse acerca de dicho sujeto, - si, además de la materia y de su estructuración, consta o no también - de algún principio substancial y último, distinto de la materia; en -- otras palabras, si hay que admitir la realidad del alma sensitiva.

El sujeto de la vida psíquica puede considerarse bajo dos aspectos: a) bajo el aspecto corpóreo; y b) bajo el aspecto del principio último y substancial, que constituye el cuerpo sensitivo; en otras palabras bajo el aspecto de alma sensitiva.

196.- 3º.- Actividad psíquica.- El tercer aspecto de la vida psíquica consiste en la misma operación psíquica, considerada en sí, y es el mismo ejercicio de la vida psíquica, considerada formalmente o - en cuanto tal; el cual, según se ha dicho más arriba (n. 192), se identifica con la misma conciencia fundamental o esencial, en la que también dijimos (n. 190) que consistía el otro carácter esencial de dicha vida. Tal actividad, que se concibe como algo intermedio entre el objeto y el sujeto, es una especie de relación transcendental entre ambos, y que vemos también, por una clarísima introspección que es de dos clases.

Pues en virtud de dicha actividad, unas veces el objeto es - aprehendido por el sujeto, no ya en su entidad física, sino en su semejanza intencional, de la cual el sujeto viene como a revestirse mediante la operación denominada "conocimiento".

Otras veces, por el contrario, mediante la actividad en cuestión, el sujeto se dirige hacia el objeto previamente aprehendido, pero no en cuanto intencionalmente aprehendido, sino en cuanto que realmente existe fuera del conocimiento, como se evidencia en la operación

psíquica llamada "apetición" o tendencia. Y esta tendencia psíquica muchas veces se manifiesta incluso por el movimiento local de los miembros, para conseguir el objeto si es conveniente, o para rechazarlo, en caso contrario.

Así pues, con toda propiedad la actividad psíquica intencional se divide, en forma adecuada, a) en conocimiento, y b) en tendencia.

Ambas actividades psíquicas, de conocimiento y de tendencia, son únicas en cuanto propia e inmediatamente intencionales; toda vez que consisten en la relación entre el objeto y el sujeto. Los modernos psicólogos suelen darles el nombre de "funciones", y se distinguen de los objetos, o contenidos de la consciencia (n. 194), por la razón de que sólo aparecen en la consciencia de modo fugaz y menos estable, y no pueden ser aprehendidos si no es mediante los objetos.

También se denominan, con verdadera propiedad, funciones, porque desempeñan el cometido de suministrar los objetos, o bien se ejercen acerca de dichos objetos.

Y no sin provecho los psicólogos modernos, siguiendo las huellas de los antiguos procuran estudiarlas, ya que en ellas consiste principalmente la vida psíquica. Y no deben ser confundidas con los objetos; pues, aunque ningún objeto pueda aparecer o patentizarse a la introspección sin alguna función mediante la cual sea conocido o apetecido; sin embargo, un solo y mismo objeto puede caer bajo diversas funciones (pues pueden aprehender simplemente al mismo sujeto, juzgar de el, apetecerlo o rechazarlo); y por otra parte, un solo y mismo género de funciones (como, por ejemplo, emitir un juicio, raciocinar o elegir) puede ejercerse acerca de los objetos más diversos.

197.- 4º.- Modificaciones y afecciones accidentales de la vida psíquica.- Por último, el cuarto aspecto de la vida psíquica, que dimana también de su nota esencial que dijimos consistir a la consciencia, y al que pueden reducirse todas las demás cosas que percibimos mediante la introspección, abarca todas las modificaciones de la misma vida psíquica, que no siempre ni con la misma intensidad la acompañan, una vez plenamente constituída, y la modifican accidentalmente mediante las afecciones más diversas. Tales modificaciones y afecciones de la vida psíquica parece que pueden reducirse a tres capítulos principales. Son los siguientes: a) atención, b) hábito, y c) sentimiento, es decir: afecto o emoción.

El fundamento y la legimitimad de esta clasificación, que proponemos aquí únicamente con el fin de ordenar nuestro tratado, aparecerá cuando estudiemos en su lugar la doctrina acerca de la naturaleza de dichos aspectos de la vida psíquica.

198.- Cuadro sintético de las anteriores divisiones.-

- A) Toda vida psíquica es o...
  - a) sólo sensitiva.
  - b) sólo intelectiva o racional.
  - c) sensible y racional.

- B) Cualquier vida psíquica puede considerarse o...
  - a) en acto primero.
  - b) en acto segundo.

- C) Si se considera en acto segundo y en sentido fenomenológico, en ella aparecen cuatro elementos, a saber...
  - 1º objeto o...
    - a) concreto material.
    - b) abstracto inmaterial.
    - c) los dos a la vez.
  - 2º sujeto o...
    - a) corporal y aprehendido por la observación objetiva.
    - b) psíquico y aprehendido por la observación subjetiva.
  - 3º actividad psíquica, que será o...
    - a) de conocimiento.
    - b) de tendencia.
  - 4º Modificaciones accidentales de esta actividad, o...
    - a) de conocimiento (atención).
    - b) de tendencia (hábito).
    - c) de las dos a la vez (afecto).

C A P Í T U L O I I

Los constitutivos substanciales del ser sensitivo y la causalidad de los mismos en las operaciones de la vida sensitiva

199.- Cuestiones que serán expuestas en el presente capítulo.- Antes de abordar el estudio peculiar de las diversas clases de operaciones de la vida sensitiva, y de sus principios próximos, es menester: - 1º resolver el problema previo sobre la realidad del principio último substancial de la vida sensitiva; o, lo que es lo mismo, sobre la realidad del alma sensitiva, y ello contra los materialistas; a continuación, 2º, defenderemos en contra de los espiritualistas exagerados, la materialidad de las operaciones sensitivas y del alma puramente sensitiva; y, 3º, añadiremos algo acerca de la naturaleza del influjo del alma sensitiva en las operaciones igualmente sensitivas. Todas estas cuestiones tienen una gran importancia, y las diversas soluciones que se les dan abarcan toda la psicología, incluso la humana, dando pie para las distintas concepciones acerca de la naturaleza tanto del animal como del hombre, y de sus actividades.

A R T Í C U L O I

REALIDAD DEL ALMA SENSITIVA

Tesis 13.- Todo viviente sensitivo, además de la materia con su estructuración, está dotado de alma sensitiva.

200.- Nociones.- VIVIENTE SENSITIVO es un ser cualquiera de la naturaleza que goza de vida sensitiva; y por tanto, por lo anteriormente demostrado (tesis 7, n. 100-107), todo animal; y, por la propia experiencia de uno mismo, también todo hombre.

La vida sensitiva es un género de la vida psíquica (n. 193-198), que también anteriormente (n. 187-192) ha quedado ampliamente descrita.

Por materia se entiende aquí la substancia corpórea, dotada de cantidad y extensión, que ocupa un lugar en el espacio, y que en los cuerpos vivientes la experimentamos como muy heterogénea y dotada de una estructuración especial.

Por su parte, la MATERIA del viviente puede considerarse de dos maneras. De la primera, entendiéndola como materia especial, ya viva o vivificada por algún principio substancial, que aunque sea material, siempre será distinto de la materia; a saber: la materia animada.

De la segunda manera, entendiéndola como materia no especial, sino común a todos los cuerpos, tanto vivientes como no vivientes; y que en ellos, debido a su especial estructuración, aunque desprovista de cualquier otro principio substancial, ejercería las operaciones propias de la vida sensitiva en los vivientes sensitivos.

EL ALMA SENSITIVA es un principio substancial intrínseco al viviente sensitivo y distinto de la materia tomada en el segundo sentido, y de su organización; principio que debe ser el primero en el orden ontológico; si bien el último en el orden de nuestro conocimiento, ya que es la causa última o la raíz de las operaciones sensitivas.

Por tanto, definimos el alma según la segunda definición aristotélica: "Aquello por lo que, en primer lugar, vivimos, sentimos, nos movemos localmente y entendemos", que antes hemos explicado (n. 175).

Tomamos, pues, el alma por el principio último y, al menos, radical de la actividad sensitiva. Esta definición, en cuanto que prescinde de cualquier cuestión acerca de la naturaleza del alma, puede y debe ser admitida por todos en los umbrales mismos de la discusión.

201.- Estado de la cuestión.- Como quiera que todo viviente sensitivo es una substancia dotada también de vida vegetativa, y todo ser que goza de vida vegetativa ha de estar constituído por un alma igualmente vegetativa, según se ha demostrado también anteriormente en la tesis 9 (n. 134-152); consta por todo ello que un ser sensitivo cualquiera, por razón de la vida vegetativa, ha de estar dotado de un alma al menos vegetativa. Dando ahora un paso más, la cuestión se plantea ahora acerca del viviente sensitivo, no en cuanto vegetativo, sino precisamente en cuanto sensitivo; y preguntamos si en virtud de su vida sensitiva, ha de estar dotado de alma igualmente sensitiva.

La cuestión presente, por tanto, según se echa de ver, es sólo acerca de la existencia de alma sensitiva, y prescinde por completo de otras muchas cuestiones acerca de su naturaleza.

202.- Opiniones.- Propuesta de esta manera la cuestión, sólo caben dos respuestas: afirmativa y negativa.

La sentencia que niega la realidad del alma sensitiva, no se funda en la experiencia, sino que es lógica consecuencia de las doctrinas manifiestamente falsas que han sido refutadas en el libro II, y que se volverán a refutar en el libro V; pueden reducirse a dos, diametralmente opuestas. Pues muchas veces ocurre que las opiniones extremas, que se apartan de la verdad en direcciones opuestas, vengan a parar al mismo error. Una de ellas es a) el materialismo monista; la otra b) el espiritualismo exagerado. El idealismo acósmico, que niega el cuerpo y el alma substancial, cae fuera de la cuestión que ahora nos ocupa.

a) El materialismo, en verdad, niega la realidad del alma sensitiva, como la de cualquier otra alma, puesto que defiende que no hay nada real fuera de la materia y de sus fuerzas físico-químicas y mecánicas. Así pues, una vez que se ha rechazado todo principio distinto de la materia y de sus fuerzas, se pretende explicar la diversidad toda de los seres de la naturaleza y de sus operaciones por la distinta aplicación de las fuerzas físico-químicas de una materia única y común.

No pudiendo ir más allá de su propia imaginación, los materialistas terminan por engañarse con explicaciones imaginarias tomadas del mundo puramente físico.

b) Por su parte, el espiritualismo exagerado, inspirado en la doctrina de Descartes, niega el alma sensitiva, al no reconocer previamente la vida sensitiva, sino que la reduce a la intelectiva o racional. Por ello, únicamente admite en el hombre el alma espiritual, y niega cualquier clase de alma a los animales, cuyas actividades todas pretende explicar de modo mecánico o mediante las fuerzas sólamente fisicoquímicas.

La opinión afirmativa es la de Aristóteles y la de todos los escolásticos y filósofos que admiten la realidad de los cuerpos vivientes y la vida sensitiva. Todos ellos afirman la existencia de alma sensitiva tanto en los animales como en el hombre. Pues aunque en el hombre, según ellos y la verdad de la cosa, no hay más que un alma, y ésta espiritual, según se demostrará más adelante; sin embargo, dicha alma es virtualmente sensitiva y vegetativa, en cuanto que es el principio último y radical de todas las operaciones vitales humanas.

Defendemos la tesis como cierta.

203.- Prueba de la tesis.- Las operaciones de la vida sensitiva, tanto del hombre como del animal, son no sólo totalmente distintas de las operaciones de los cuerpos inorgánicos y también de los cuerpos vivientes con sólo la vida vegetativa, sino incluso de un orden superior, e irreducibles a las operaciones de dichos cuerpos.

Luego, para dar de ellas razón suficiente en el orden filosófico, es necesario admitir una causa última y substancial intrínseca al viviente sensitivo, que sea también de una perfección proporcionada.

Es así que, dicha causa última y substancial intrínseca al viviente, no es a) la sola materia común a todos los cuerpos, con sus fuerzas físico-químicas y mecánicas; ni b) una determinada materia dotada de estructuración peculiar, propia del sistema nervioso.

Luego, hay que admitir además algún otro principio último y substancial, intrínseco al cuerpo viviente con vida sensitiva, al que damos el nombre de alma sensitiva.

El Antecedente consta sobradamente por la experiencia inmediata de la misma actividad de cualquier vida psíquica anteriormente descrita (n. 187-192), y por tanto de la vida sensitiva que, como ha quedado demostrado en la tesis 7 (n. 100-107) y en la tesis 8 (n. 108-120), es verdaderamente psíquica y distinta de la vida intelectual del hombre.

204.- El primer Consecuente se desprende del mismo principio de causalidad.

La Menor subsumida, en cuanto a a) consta también por lo ya demostrado. Tanto porque la materia común a todos los cuerpos, ni es suficiente para dar razón de la vida vegetativa, según se ha demostrado en la tesis 9 (n. 134-153), y mucho menos de la vida sensitiva, que es más alta y perfecta; como también porque, si bastase la sola materia, todos los cuerpos gozarían de vida sensitiva, lo cual es absurdo por lo dicho en la tesis 4 (n. 73-81).

En cuanto a b) -que no constituye un principio suficiente-, sólo la materia especialmente configurada con la estructuración que es propia al sistema nervioso, se prueba de la siguiente manera:

Porque la materia en cuestión, o sería 1) la misma materia común a todos los cuerpos de la naturaleza, mediante la estructuración peculiar del sistema nervioso, que pertenece al orden accidental; o sería 2) una materia no común a todos los cuerpos, sino distinta de ella específicamente, y por tanto, substancialmente.

Lo primero no puede afirmarse, porque es salirse de la presente cuestión, en la que tratamos únicamente del principio último y substancial.

En efecto, la estructuración de la materia común por la que se explicaría la vida, al no ser más que un accidente o conjunto de accidentes de la materia substancial y única, no puede ser principio substancial y último. Pues, no siendo el accidente más que una modificación de la substancia, forzosamente tiene que suponerla, arraigarse en ella y a ella ordenarse como a su principio último.

Si se afirma lo segundo; o sea, si se admite que la substancia estructurada con la estructuración propia del sistema nervioso, es una substancia distinta específicamente y por su propia naturaleza de - la materia común a todos los cuerpos, dicha substancia del cuerpo viviente con vida sensitiva debe estar constituída por un principio substancial distinto de la materia, sin el cual no se distinguiría substancialmente de la materia común. Y es justamente a este principio al que damos el nombre de alma sensitiva.

205.- Objeciones.- Las ciencias experimentales biológicas (citología, histología, fisiología) dan perfecta razón de la vida sensitiva sin tener que acudir al alma sensitiva. Luego, no hay ninguna necesidad de admitir el alma sensitiva.

Respuesta: Distingo el Antecedente: Las ciencias experimentales biológicas dan perfecta razón de la vida sensitiva en el orden de la ciencia experimental, que demuestra siempre, Transmito; en el orden de la ciencia filosófica, que demuestra por las causas metempíricas, - Niego.

En los números 17 y 18 quedó explicado lo que se entiende por causas empíricas y por causas metempíricas, así como la diferencia existente entre las ciencias que demuestran por dichas causas.

INSTANCIA.- Basta explicar la vida sensitiva en el orden de la ciencia experimental. Luego, permanece la dificultad.

Respuesta: Niego, sin más, o Distingo el Antecedente: bastan las explicaciones de la ciencia experimental para alcanzar algún conocimiento de la vida sensitiva, que es útil, e incluso necesario, para muchas aplicaciones prácticas, como, por ejemplo, en medicina, genética, higiene, Concedo; para tener un conocimiento pleno y perfecto de la naturaleza del viviente sensitivo; conocimiento que es propio de la ciencia filosófica, Niego.

Pues toda ciencia puramente experimental, aunque en su propio orden sea perfecta, sin embargo por sí sola y sin recurso al raciocinio filosófico, es incapaz de adquirir la ciencia de la naturaleza íntima y de la esencia de las cosas.

ARTÍCULO II

MATERIALIDAD DE LA VIDA SENSITIVA

Tesis 14.- Las operaciones de la vida sensitiva, aunque sean de un orden superior de las operaciones de la vida vegetativa de los - cuerpos que no sienten, consideradas en sí mismas son materiales.

206.- Nociones.- Con el nombre de OPERACIONES DE LA VIDA SENSITIVA, comprendemos todas las operaciones psíquicas, tanto del animal como del hombre, en cuanto seres dotados de vida sensitiva.

Tales operaciones son, o conocimientos sensitivos, o tendencias con movimientos que dimanan de dichos conocimientos, o determinaciones accidentales y afecciones de una y otra actividad, de lo que ya hemos tratado anteriormente (n. 196-198).

Las operaciones principales y fundamentales de la vida psíquica sensitiva, como de cualquier clase de vida psíquica, son los conocimientos, que comprenden toda la vida psíquica. Pues en verdad, la intencionalidad y la consciencia que, según se ha dicho también antes (n. - 191-192), constituyen caracteres esenciales en cualquier vida psíquica, no pueden entenderse si no suponen algún conocimiento.

MATERIAL es todo aquello que se refiere a la materia. Ahora bien, por materia puede entenderse la materia prima, o primera, que es la pura potencia desprovista de toda forma substancial; o la materia - segunda, en el sentido de estar informada por alguna forma substancial, y que propiamente puede llamarse cuerpo, si la constitución de los cuerpos se explica según la teoría del hilemorfismo. Aquí, no obstante, -- prescindimos de esta explicación, y tomamos indistintamente cuerpo y - materia. Por ello y para la presente cuestión, lo mismo da decir material que corpóreo.

207.- De dos maneras puede una cosa decirse material o corpóreo, a saber: o por identidad, y entonces material y corpóreo es lo -- mismo que materia y cuerpo; o por dependencia intrínseca del cuerpo o de la materia, y entonces material y corpóreo será algo -ya substancial, ya accidental- que, aunque no sea materia ni cuerpo, dependerá intrínsecamente del cuerpo o de la materia.

Pues la dependencia puede ser de dos clases: intrínseca o meramente extrínseca.

Dependencia intrínseca es la dependencia de una causa adecuada o al menos principal, en cualquier género de causalidad. Tal es la dependencia que tiene una cosa que ni es ni puede ser más que por un influjo causal -adecuado o, al menos, principal- del principio de que depende.

Semejante dependencia de una causa total o principal puede - también decirse inmediata, por razón del efecto; en cuanto que el influjo de la causa va a parar a la misma entidad del efecto inmediatamente, no mediante otra cosa, ya sea que este influjo surge inmediatamente de la misma entidad de la substancia que es causa influyente, ya sea que la substancia influya en el efecto valiéndose de las potencias o de las fuerzas accidentales distintas de ella. Tales potencias accidentales, si se dan, se comportan sólo como un medio "quo", mediante el cual la substancia obra verdaderamente como principio "quod"; pero el medio "quo" no hace que la operación resulte mediata. Sin embargo, en la presente tesis podemos prescindir por completo de esta cuestión.

Dependencia extrínseca es la dependencia tan sólo de una condición o, todo lo más, de una causa no total ni principal. Entendemos por condición aquello que, aunque se requiera para producir algún efecto, sin embargo, no introduce el ser en dicho efecto.

208.- Estado de la cuestión.- Ya ha quedado establecido en - la tesis 13 (n. 200-205), que las operaciones sensitivas proceden, en alguna forma, del alma. Todos admiten también que, al menos como condición, se requiere para sentir el elemento corpóreo, no tomado únicamente como materia primera, sino según se da en la misma naturaleza, cayendo dentro del campo de nuestra experiencia; e incluso un cuerpo estructurado de una manera especial, o más brevemente, un sistema nervioso.

La cuestión que ahora se nos plantea es si las operaciones - sensitivas consideradas en sí mismas, conforme a la experiencia que de ellas tenemos -ya sea la experiencia ordinaria, ya sea la científica-, ha de decirse que dependen del cuerpo sólo como condición, o como causa.

209.- Opiniones.- Han negado la tesis, ya desde la antigüedad, Platón, los Neoplatónicos, Plotino y Simplicio. De igual modo los cartesianos, que no admiten en las bestias la sensación, defienden que en el hombre no es sino una forma confusa de pensar. De modo parecido Leibnitz, Wolf y, en tiempos recientes, Rosmini.

Todos estos autores niegan la unión substancial del cuerpo y del alma afirmada por los escolásticos, e intentan resolver el problema de la interacción, la mayoría de las veces acudiendo a un mutuo influjo efectivo del alma y del cuerpo. Según los platónicos y los cartesianos, el alma se halla en el cuerpo como el motor en el móvil, como el timonel en el barco.

Afirman, por el contrario, la tesis, en el sentido más amplio explicado en el estado de la cuestión, absolutamente todos los escolásticos, siguiendo en ello a Aristóteles contra las teorías de Platón. - Todos ellos, aunque posteriormente difieran en muchos detalles, sin embargo admiten que la sensación es, de algún modo, material; es decir, dependiente intrínsecamente del cuerpo.

Admiten también, de acuerdo con su opinión, la unión substancial del cuerpo y del alma; una vez puesta la cual, resuelven el problema de la interacción mediante un influjo substantivo, no ya activo o efectivo, como los adversarios.

Entendemos por influjo substantivo el que se ejerce entre -- las distintas potencias del viviente, pero que no puede darse si no se supone previamente la unión substancial entre el alma y el cuerpo. Estos extremos se declaran después (n. 626-627) con mayor amplitud.

210.- La tesis, tal como suena y en cuanto que prescinde de ulteriores explicaciones acerca de la materialidad de la vida sensitiva, es certísima y común a todos los escolásticos. Es también fundamental para poder distinguir realmente el doble psiquismo humano; distinción en la cual se apoya todo el sistema psicológico escolástico acerca de la constitución del hombre.

Demostraremos la tesis con un único argumento tomado de la - experiencia, tanto ordinaria como científica, de los conocimientos sensitivos; sin que sea menester recurrir a la misma experiencia acerca - de las tendencias, movimientos y afecciones. Pues todas estas cosas poseen la misma naturaleza que el conocimiento, ya que éste es la raíz y el fundamento de todas las demás operaciones.

211.- Prueba de la tesis.- La experiencia pone de manifiesto que existe una perfecta correspondencia entre el proceso fisiológico de la sensación, que somos capaces de aprehender mediante la observación objetiva, y el proceso psicológico de la misma, conocido únicamente por la introspección; y esto en cuanto a a) la existencia, b) la duración, c) la cualidad, y d) la intensidad de los conocimientos, tanto A) de - aquéllos mediante los cuales percibimos las cualidades del mundo material, y se ha acostumbrado a llamar externos; tanto B) de aquéllos que

reproducen otros conocimientos tenidos anteriormente, como las imaginaciones, que se clasifican entre los conocimientos sensitivos internos.

212.- Pues A) EN CUANTO A LAS PERCEPCIONES SENSITIVAS DEL MUNDO EXTERIOR.

a) La existencia del proceso psicológico responde plenamente a la existencia del proceso fisiológico; toda vez que, si el órgano no recibe ningún estímulo, no surge la sensación; ahora bien, tan pronto como recibe dicho estímulo, al punto la sensación se produce, según se evidencia por la experiencia, tanto vulgar como científica.

b) La duración responde igualmente a la duración de dicho proceso; puesto que comienza y cesa la sensación con la misma mutación nerviosa.

c) La cualidad depende igualmente, tanto del estímulo externo, como del órgano excitado por el estímulo.

d) Por último, la intensidad, al menos dentro de ciertos límites, observa la proporción con la intensidad del estímulo y del proceso fisiológico desencadenado por él, según consta por las leyes psicofísicas, sobre todo por la ley Weberiana.

213.- B) EN CUANTO A LAS IMÁGENES O SENSACIONES REPRODUCIDAS SIN ESTÍMULO ACTUAL, Y EN CUANTO A LA MEMORIA SENSITIVA.

a) Por lo que a la existencia se refiere es claro, 1º, porque no existen imágenes sin un cerebro, según se pone de manifiesto en el modo de reaccionar de los animales a los que se ha extirpado el cerebro.

Consta, 2º, porque la adquisición de la imagen y la formación de la misma depende del estado del cerebro, como se ve en los casos de dismnesia, en los idiotas de primer grado (subnormales profundos), en los semiidiotas y en los tarados de alguna manera. Todos ellos poseen una memoria muy débil, o no tienen prácticamente memoria, de suerte que apenas son capaces de retener algo. Ahora bien, del examen histológico de la substancia cerebral, llega a descubrir que las neuronas de la corteza cerebral de los hombres afectados por esta clase de enfermedades, se hallan disminuídas en número y en tamaño, tanto en la parte del cuerpo celular, como en las prolongaciones; y no sólo han recibido mutaciones en la forma, sino que también algunas de dichas neuronas manifiestan infiltraciones pigmentarias y calcáreas.

b) En cuanto a la duración, parece haber constancia de que el proceso fisiológico dura tanto cuanto la imaginación: 1º, por el cansancio, llamado mental, y que parece ser proporcional a la duración del trabajo. Tal cansancio procedente de un trabajo mental prolongado, con frecuencia parece tener los mismos efectos que el cansancio derivado del largo trabajo corporal de los miembros.

Consta, 2º, por la circulación de la sangre, que es más intensa en el cerebro durante un trabajo o esfuerzo mental en que se producen frecuentes imaginaciones. Este fenómeno ya era conocido de los antiguos, que solían afirmar: "donde está el estímulo, allí el aflujo (de sangre)".

Y en nuestros días ha sido probado de forma experimental por Mosso, Gley, y otros autores de prestigio.

c) En cuanto a la cualidad. Pues por el método anatómico-clínico se ha comprobado que existe una evidente correspondencia entre las lesiones del cerebro y la disposición de las imágenes, así, acaece

lo siguiente:

1º. En la parálisis, en que el orden según el cual se siguen los síntomas psíquicos, corresponde perfectamente al orden topográfico por el que discurren las lesiones del cerebro.

2º. Y no es posible llegar a otras conclusiones, si se compara la evolución del cerebro con la evolución psíquica de los niños.

d) En cuanto a la intensidad, se demuestra, por último, nuestro aserto de muchas maneras:

1º. Si se compara la parálisis de que acabamos de hablar, con el alcoholismo, en el cual aparecen los mismos fenómenos psíquicos que en aquélla, si bien en grado disminuído. Por lo que se refiere a la autopsia, aparecen también lesiones de la misma clase; pero no son tan profundas en el alcoholismo como en la parálisis.

Además, 2º, es un fenómeno conocido que la fiebre, ya sea la que es consecuencia de alguna intoxicación, como la que se produce debido a una oxidación más intensa de la substancia nerviosa del cerebro, lleva consigo, sobre todo en sus grados más intensos, una gran inestabilidad y frecuencia de las imágenes, produciéndose a veces verdaderas alucinaciones (delirio).

3º. Otro tanto hay que decir de algunos medicamentos, o estupefacientes, tales como el opio, el "haschich" y otros parecidos, que provocan asimismo alucinaciones, al excitar el sistema nervioso.

Por último, hay un 4º fenómeno de todos bien conocido, y es que las bebidas alcohólicas provocan una auténtica verborrea, acompañada de imágenes incoherentes; mientras que, por el contrario, el café promueve tanto palabras como imágenes perfectamente coherentes entre sí, y apropiadas para favorecer el esfuerzo intelectual. Ahora bien, todo esto no puede explicarse más que por el hecho de que tales bebidas afectan de modo distinto al sistema nervioso, produciendo en él las correspondientes mutaciones; de donde se siguen los efectos psíquicos correspondientes que de tantas maneras descubrimos.

214.- Ahora bien, una tal y tan perfecta correspondencia entre el proceso fisiológico y el psicológico de cualquier sensación, pone de manifiesto, con entera evidencia, la dependencia de la sensación respecto del sistema nervioso, o de la materia, como depende de su causa, y no de una mera condición.

Porque, por una parte, no se puede demostrar con ningún argumento eficaz que exista desproporción en el sistema nervioso para influir en la sensación, al menos en el género de la causa material; por otra parte, el proceso fisiológico que, con toda certeza, se lleva a cabo por el sistema nervioso y en el sistema nervioso, da la medida, con su misma perfección, de la perfección que es propia del proceso de la sensación. Se dan aquí, por tanto, todos los signos de causalidad que pueden desearse para que un requisito sea considerado, no como mera condición, sino como causa verdaderamente eficiente.

215.- Objeciones.- La conciencia nos da testimonio de que es el mismo el sujeto que siente y el sujeto inteligente. Es así que, el sujeto inteligente es sólo el alma. Luego, el sujeto que siente es igualmente sólo el alma.

Respuesta: Distingo la Mayor: es el mismo el supósito, o sea,

el sujeto de la denominación o de la atribución, que siente y el inteligente, Concedo; es el mismo el sujeto efectivo, no según el modo del supósito, sino según el modo de la naturaleza, que siente y el inteligente, Niego.

La cuestión presente no es sobre el principio de la denominación o de la atribución, sino sobre el principio de la producción de las sensaciones; no sobre el supósito que siente, sino sobre la naturaleza que siente. Tráiganse a la memoria las nociones que ya se han dado en el libro III (n. 125).

INSTANCIA.- Por la introspección, consta que la misma alma no siente el cuerpo.

Pues la introspección, tal como ya se ha dicho (n. 28), es un conocimiento perfectamente reflejo, mediante el cual el alma, valiéndose del entendimiento, aprehende las propias operaciones psíquicas, el principio de las mismas que las produce, así como los objetos de ellas; y no existe en el hombre otro principio capaz de producir dicha reflexión perfecta, en que consiste la introspección, más que el entendimiento, que es una facultad del alma espiritual. Es así que, el hombre puede ejercer la introspección sobre las operaciones de la propia vida sensitiva; pues reflictiendo sobre sí mismo con reflexión perfecta, sabe que él mismo siente o no siente, distinguiendo unas de otras las diversas sensaciones y operaciones sensitivas, y dando su juicio sobre ellas. Luego, tales operaciones sobre las cuales ejerce la reflexión, son operaciones del alma, no del cuerpo; de lo contrario, no podría reflexionar sobre ellas con la reflexión perfecta que es propia de la introspección.

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: el hombre, con reflexión perfecta propia de la introspección, es capaz de reflectir sobre el conocimiento intelectual que tiene de las operaciones de las operaciones de la vida sensitiva, producidas (elícitas) por las demás facultades inferiores del cuerpo o del sistema nervioso, Concedo; es capaz de reflectir sobre las operaciones sensitivas, producidas (elícitas) por la misma alma, Niego.

INSTANCIA.- Tan verdadera es esta proposición: "yo entiendo" como ésta otra: "yo siento"; pues las dos expresan un hecho inmediatamente aprehendido por la introspección. Es así que, el sujeto que en ambas proposiciones se expresa mediante el pronombre "yo", es el alma espiritual. Luego, de la misma manera que el alma entiende, así también el alma siente.

Respuesta: Distingo la Mayor: ambas proposiciones son verdaderas, pero se verifican de manera distinta, Concedo; ambas proposiciones son verdaderas, y se verifican de la misma manera, Subdistingo: si el "yo" se toma por el supósito, Concedo; si se toma por el principio elicitivo del acto psíquico de que se trata, Niego.

Contradistingo la Menor: el sujeto que se expresa por el pronombre "yo" es el alma, si el "yo" se toma por el supósito, Niego. Pues el supósito humano no es sólo el alma, sino el compuesto substancial de alma y cuerpo, o sea, el cuerpo vivo y animado. Si el "yo" se toma por el principio elicitivo del acto psíquico de que se trata, Subdistingo: y en tal caso dichas proposiciones se verifican de distinta manera, Concedo; se verifican de la misma manera, Niego.

ARTÍCULO III

LO QUE HAY QUE MANTENER ACERCA DE LA NATURALEZA DEL INFLUJO CAUSAL QUE EL ALMA EJERCE EN LAS OPERACIONES DE LA VIDA SENSITIVA

216.- La cuestión presente.- Todos los escolásticos están de acuerdo, contra el espiritualismo exagerado de los platónicos y de los cartesianos, en admitir la dependencia intrínseca -es decir, como de su causa-, de la vida sensitiva respecto del cuerpo, sin que, no obstante, den ninguna beligerancia a la opinión de los materialistas.

Porque en contra de ellos sostienen igualmente que las operaciones de la vida sensitiva, aunque sean de orden material, son, sin embargo, de un orden superior que las operaciones de los cuerpos inanimados y que las de los mismos cuerpos que gozan de sólo vida vegetativa. En el presente tratado llamamos fisicoquímicas o mecánicas a las operaciones de los cuerpos inanimados; fisiológicas a las que son propias de la vida vegetativa, y psíquicofisiológicas a las pertenecientes a la vida sensitiva.

Puesta, por tanto, la naturaleza psiquicofisiológica de las operaciones de la vida sensitiva -o lo que es lo mismo, permaneciendo en pie, respecto de la producción de las mismas, el influjo causal tanto del alma, según se ha probado en la tesis 13 (n. 200-205), como del cuerpo, según se ha demostrado también suficientemente en la tesis 14 (n. 206-215)-, puede darse un paso más preguntando cuál es la naturaleza del influjo causal del alma y del cuerpo en las operaciones sensitivas. Como quiera que las operaciones de la vida sensitiva son "accidentes", que naturalmente no pueden darse sin el sujeto; y son también actividades que requieren una causa eficiente; surge una doble cuestión: una, acerca del sujeto de las operaciones sensitivas; y otra, acerca de la causa eficiente de las mismas. Pero a la hora de explicar este doble influjo causal, no es la misma la opinión de todos los escolásticos.

Vamos a indicar aquí brevemente qué es lo que debemos mantener acerca de dicha doble cuestión, que esté más en consonancia con la doctrina que ya hemos expuesto o que hemos de exponer en este tratado, más en consonancia también con la opinión de Santo Tomás, y que más se deje iluminar por la luz de la ciencia experimental y de la ciencia filosófica.

217.- La solución que debe aceptarse acerca de esta doble cuestión.- Hablamos de cualquier operación de la vida sensitiva; ahora bien, para resolver dicha cuestión basta referirnos a los conocimientos sensitivos, ya que las restantes operaciones de la vida sensitiva, por una parte proceden del conocimiento, y por otra no se llevan a cabo sin estar como empapadas de algún conocimiento sensitivo. Decimos, por tanto, que la causa eficiente y material de los conocimientos sensitivos es únicamente el compuesto substancial de materia y alma sensitiva. Y como quiera que pertenece obrar a aquel sujeto que tiene potencia para

ello, la afirmación referida puede también expresarse de la siguiente manera: las potencias o fuerzas, o las energías capaces de sentir no se encuentran en su sujeto apropiado más que en el compuesto substancial de cuerpo y alma; pero no formalmente sólo en el alma, si bien proceden de ella, y en ella se encuentran aunque sólo de manera radical y exigitiva. Por lo demás, acerca de las operaciones de la vida sensitiva afirmamos lo mismo que anteriormente acerca de las potencias de la vida vegetativa, y que generalmente todos admiten (n. 182).

Según esta opinión, como muy bien advierte Suárez, hay que decir que "dichas potencias en tanto se sustentan en el compuesto, en cuanto que lo suponen constituído; pues no pueden ser, si la materia no está previamente informada por el alma, de la cual surjan posteriormente". Y en otro lugar explica: "la forma substancial no es "per se" apropiada para ejercer tal operación sin el intermedio de una facultad, que, a su vez, debe ser material y advenir a la materia en cuanto que esté ya informada por tal forma substancial".

Es manifiesto que tal es la opinión de Santo Tomás. Pues escribe: "Es claro que el alma sensitiva no tiene ninguna operación propia por sí misma sino que toda operación del alma sensitiva pertenece al conjunto. De donde se sigue que las almas de las bestias, al no operar "per se", no son subsistentes. Pues cada cosa tiene de manera semejante el ser y el obrar o la operación". Y en otro lugar: "Algunas potencias se dan en el conjunto, como en su sujeto, y así, todas las potencias de la parte sensitiva y nutritiva; ahora bien, una vez destruído el sujeto, no puede permanecer un accidente: de donde, tras corromperse el conjunto, tales potencias no permanecen "en acto", sino que permanecen sólo "en virtud" en el alma, como en su principio o raíz. Y así, es falso lo que algunos afirman sobre que dichas potencias permanecen en el alma, aún después de corromperse el cuerpo". Por ello, las potencias del alma, según el mismo Santo Tomás, una vez debilitado o corrompido el cuerpo, se debilitan y se corrompen a su vez, sin que se corrompa el alma en sí misma, porque el alma del hombre, en relación con dichas potencias, es sólo su principio virtual.

De aquí se sigue que el influjo causal del alma sobre las operaciones de la vida sensitiva, se ejerce sólo en el género de la causa formal, en cuanto que el alma, en cuanto forma substancial del cuerpo, le comunica el ser substancial sensitivo, que se convierte en sujeto de las potencias sensitivas que fluyen o dimanan del alma.

218.- Algunas advertencias sobre la forma de hablar en esta materia.- No negamos que puede afirmarse que el alma siente en cuanto incorporada; porque esto no es otra cosa más que afirmar que el cuerpo siente también en cuanto animado. Muy a este propósito vienen las siguientes palabras de Silvestre Mauro, aunque escritas por un motivo muy diverso: "Con toda verdad el cuerpo, en cuanto animado, ve, oye, siente, camina, etc., y otro tanto debe decirse del alma en cuanto "materiada", como quiera que el hombre no es otra cosa, al fin y al cabo, que "materia animada" o "alma materiada", en cuanto que mutuamente se perfeccionan, tienen un mismo ser común y obran según el ser y perfección comunes".

Pero debemos negar que el alma -tanto sola como junto con el cuerpo- sienta, si la expresión "junto con" se refiere al sentir y está por dos seres que sienten a la vez, de manera que la sensación proceda de dos principios, a saber: el cuerpo y el alma. Con todo, puede admitirse si por la expresión "junto con" se quiere significar que no es el alma sola, ni tampoco el cuerpo solo, los que sienten, sino únicamente el compuesto substancial de alma y cuerpo; compuesto que, si bien consta de dos principios parciales, en él dichos principios constituyen un "uno per se", es decir, una naturaleza y una substancia.

.. ..

CAPÍTULO III

Noción del conocimiento y amplísima variedad de conocimientos

219.- Nexo y orden de la doctrina.- Una vez conocida, por lo expuesto en el capítulo anterior, la realidad del alma sensitiva, así como la naturaleza de su influjo en las operaciones sensitivas, damos un paso más para considerar, una por una, dichas operaciones; que, por lo ya dicho (n. 196-198), pueden reducirse a conocimientos y tendencias, con diversos modos y afecciones de las citadas operaciones. En este capítulo y en el siguiente, corresponde tratar del conocimiento. Pero como quiera que el conocimiento, no sólo se da en la vida sensitiva, sino también, y con mucha mayor perfección, en la vida intelectiva, de la que hemos de tratar en el libro siguiente, expondremos en este capítulo, 1º, la noción general de conocimiento que después no volveremos a repetir; y 2º, daremos algunas indicaciones sobre la amplísima variedad de conocimientos y de funciones cognoscitivas, que se encuentran en alguna medida en la vida sensitiva.

En el capítulo siguiente intentaremos determinar las causas próximas de las funciones sensitivas, conforme a la teoría aristotélico-escolástica.

ARTÍCULO I

LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO, EN GENERAL

220.- Qué entendemos por conocimiento, en general.- Muchas veces hasta el presente hemos hablado de conocimiento, admitiendo la noción que todo el mundo tiene por la propia experiencia, y que es más que suficiente para poder demostrar las tesis anteriores

Mas ahora, al querer indagar más a fondo la naturaleza del conocimiento sensitivo mediante las causas próximas o potencias del mismo, es necesario dar de él una descripción mucho más cuidada. Y supuesta, por razones de brevedad, una previa descripción fenomenológica del conocimiento -hecha ya en la psicología experimental-, lo declararemos bajo el aspecto filosófico, según el pensamiento de los escolásticos, aduciendo los asertos principales que todos los escolásticos prácticamente admiten.

La descripción que nos ocupa consta de cuatro asertos, por lo demás fundamentales; el primero de ellos es contra los que no distinguen el conocimiento del cognoscente; el segundo establece el hecho evidentísimo de la presencia del objeto conocido en el cognoscente, así como la unión o conjunción del uno y el otro; el tercero declara el mismo hecho bajo el aspecto de la unión; el cuarto, por último lo hace bajo el aspecto de la semejanza que existe entre el cognoscente y el objeto conocido.

221.- 1º aserto.- El conocimiento es una forma accidental, producida por el propio cognoscente y en él mediante una operación vital e inmanente, o identificada con dicha forma.

El que deba ser considerado como forma, consta porque es una determinación de la potencia cognoscitiva, para conocer.

El que no sea una forma substancial, sino accidental, es evidente por la experiencia de cada uno. Pues todos experimentamos que se dan en nosotros mismos conocimientos, y que luego desaparecen, sucediéndose unos a otros, mientras que nosotros permanecemos en nuestro ser substancial e individual; lo cual sería imposible si el sujeto substancial cognoscente se identificase con su conocimiento.

Decimos también que esta forma, que denominamos conocimiento, es producida, al menos en el caso del hombre y del animal; lo cual también consta por el hecho de que comienza a existir, y todo lo que comienza a existir no puede menos de ser producido de alguna manera.

Añadimos que el conocimiento es producido por alguna acción u operación, ya sea distinta del conocimiento, ya sea identificada con él, prescindiendo aquí de las engorrosas cuestiones disputadas entre los escolásticos sobre la naturaleza de la acción por la que es producido el conocimiento, y sobre todo de la cuestión sobre si el conocimiento es una cualidad y acción puramente gramatical, o se distingue de la operación mediante la cual es producido. Afirmamos, sin embargo, que dicha acción es perfectamente inmanente y vital, porque su principio elicitivo es el cognoscente, siendo recibida dentro del mismo, y no en algo fuera de él.

222.- 2º.- Una vez que el sujeto ha sido informado por el conocimiento, se hace presente en él el objeto conocido, pero distinto de él, si bien se le une de alguna manera o forma un todo con él.

Esto es claro, primeramente casi "a priori", a partir de la misma noción de conocimiento en su sentido más genérico, tomada sin embargo de la experiencia. En efecto, el conocimiento supone alguna información del objeto conocido. Dicha información es inseparable del objeto, y no puede concebirse si no es conteniendo de alguna manera al mismo objeto; pues de lo contrario, no sería información de cosa alguna, o no habría objeto conocido. Luego, el objeto conocido está en la información del mismo, que es el conocimiento; conocimiento, que, por ser forma del cognoscente (n. 221), formalmente le constituye presente al objeto, que, si bien es distinto del cognoscente, de alguna manera se une con él formando un todo.

Es claro también, en segundo lugar, por la experiencia de cada uno y que en todas las lenguas se expresa con palabras que significan esta presencia del objeto en el cognoscente, así como su unión con

él. Pues el que conoce algo, se dice que lo percibe, comprende, aprehende, capta, concibe, llega a ello, lo tiene presente, lo tiene en la mente, lo trae a su mente; términos todos que significan dicha unión.

De donde, Santo Tomás escribe: "El conocimiento no afirma el influjo del cognoscente en el objeto conocido, como ocurre en las acciones naturales, sino más bien afirma la existencia de lo conocido en el cognoscente". Y en otro lugar: "Para la visión, tanto sensible como intelectual, se requieren dos cosas, a saber: la virtud o potencia visiva y la unión de la cosa vista con la potencia. Pues no hay visión más que cuando la cosa vista de alguna manera está en el sujeto vidente".

En consecuencia, no puede dudarse que, de hecho, el objeto o la cosa vista, entendida o generalmente conocida, está en el sujeto cognoscente de alguna manera. Hay, sin embargo, una dificultad no pequeña a la hora de explicar este modo peculiar de presencia del objeto en el cognoscente; porque dicho objeto, por más que esté en el cognoscente de alguna manera, sin embargo no está en él según su ser real, que no sufre mutación alguna por el conocimiento y permanece totalmente extrínseco al cognoscente e independiente de él; y además porque, aunque existe en el mismo cognoscente, sin embargo aparece distinto de él y puesto fuera de él.

Dos son las explicaciones de este hecho evidente que circulan entre los autores escolásticos; las cuales, más que oponerse, debe decirse que se completan mutuamente; de forma que pueden considerarse como dos aspectos de una misma explicación.

La primera explicación insiste más bien en el concepto de forma que compete al conocimiento. La segunda, en cambio, en el concepto de semejanza o de asimilación, por la cual el cognoscente, mediante su conocimiento, de alguna manera se vuelve semejante al objeto conocido. Tanto la una como la otra procuraremos exponerlas brevemente en lo que sigue.

223.- 3º.- La forma, llamada conocimiento, que informa al sujeto cognoscente, le hace presente la forma del objeto conocido sin la materia del mismo.

Pues la presencia del objeto conocido en el cognoscente no puede ser una presencia física y material, ni tampoco una unión física de la entidad de dicho objeto con el cognoscente.

Con toda certeza, según se dirá luego en el capítulo IV, para que se produzca un conocimiento, se requiere que el objeto conocido -ya sea por su propia entidad, ya sea por alguna virtualidad que dimane de él y desempeñe sus funciones- determine la potencia cognoscitiva, completándola en su razón de virtud -o potencialidad-, para que surja el conocimiento; pero semejante determinación o complemento no es más que previa al mismo conocimiento tomado formalmente, en el cual únicamente está el objeto como conocido. Ahora bien, el objeto en cuanto conocido, y con la existencia que tiene en el conocimiento formal, no es el objeto con su materia y forma física, o según el ser que tiene en la naturaleza; sino que basta para explicar la presencia del objeto conocido en el conocimiento, como si en él la materia del objeto conocido se hubiese arrancado de la forma, que es la que puede decirse de alguna manera que es llevada mediante el conocimiento al sujeto cognoscente, si bien no en su ser real, sino en su ser representativo o intencional. El sujeto, una vez que ha sido informado por dicha forma, -

queda determinado formalmente a conocer la cosa cuya es la forma. Y esto es precisamente lo peculiar de la actividad cognoscitiva.

En efecto, escribe Santo Tomás: "Los individuos dotados de conocimiento se distinguen de los que no lo están, en que estos últimos no poseen otra forma más que la propia, mientras que los primeros se hallan ordenados a poseer también la forma de las demás cosas; pues la especie de lo conocido está en el cognoscente". Y el célebre comentarista del santo Doctor, Juan de Santo Tomás, añade: "Cuando caigo en la cuenta de que Santo Tomás no dijo que los individuos dotados de conocimiento pudieran tener en sí las demás formas, sino las formas de las demás cosas..., es evidente que tales individuos quedan elevados sobre los que no tienen conocimiento, en el sentido en que pueden acoger en sí aquello que es de los demás, y en cuanto que lo es, es decir: en cuanto que continua siendo distinto de los demás...".

Es claro igualmente que la forma -o formas- de las demás cosas, que está en el cognoscente, no sea la forma física o natural de dichas cosas; pues sería absurdo que la forma física se separase, mediante el conocimiento, de la materia a la que informa, y sería aún más absurdo que la forma en cuestión viniese a informar físicamente al sujeto cognoscente; pues en este caso, tendríamos una única forma física informando dos sujetos, a saber: la cosa en sí y el sujeto cognoscente; lo que no puede ser más absurdo.

Pero tampoco esto se requiere para dar razón de la presencia del objeto en el conocimiento; pues basta para explicarlo que la forma del objeto, en cuanto que está en el cognoscente, sea sólo representativa o intencional.

Escribe, una vez más, Santo Tomás: "Entre el cognoscente y lo conocido no se requiere la semejanza que existe según la conveniencia en la naturaleza, sino únicamente según la representación. Pues consta que la forma de 'piedra' en el alma es de naturaleza totalmente distinta a la forma de "piedra" en la materia; pero en cuanto que la representa, sí que es principio que conduce a su conocimiento". En el aserto siguiente pasamos a explicar qué es aquello en que consiste el ser representativo o intencional propio de la forma que llamamos "conocimiento".

224.- 4º.- La forma del objeto que se da en el cognoscente, es la imagen intencional del objeto conocido.

"A la razón de imagen pertenece, escribe Santo Tomás, la semejanza. Sin embargo, no cualquier clase de semejanza basta para que se dé la razón de imagen; sino una semejanza que esté en lo específico de la cosa... Pero ni siquiera basta la misma semejanza de especie o de figura; sino que se requiere para la razón de imagen el "origen", porque, como afirma San Agustín, un huevo no es imagen de otro, porque no es expresión de él. Por tanto, para que algo sea en verdad imagen, se requiere que proceda de otra cosa en semejanza de especie, o al menos como signo de la especie... Ahora bien, la especie supone una forma inducida en un ser por otro distinto. Pues de esta manera la imagen se dice que es la especie de algo; de la misma manera que aquello que se asemeja a algo, se dice también que es la forma de esto último, en cuanto que tiene una forma semejante".

Ahora bien, como quiera que, por lo dicho anteriormente (n. 222-223), la forma del objeto conocido está en el cognoscente formalmente por el mismo conocimiento, y dicha forma en el cognoscente procede del objeto conocido; no se requiere nada más para que podamos decir que el conocimiento ofrece la semejanza del objeto y es también su verdadera imagen. Pero esta imagen no es física, sino psíquica, y en cuanto tal intencional y consciente, porque la intencionalidad y la consciencia son las dos características esenciales de la misma actividad psíquica, como antes (n. 190-192) se ha dicho.

Y esta es la opinión de todos los escolásticos, coherente por lo demás con el sentido común. Dice Santo Tomás: "Todo conocimiento se da por asimilación del cognoscente y de lo conocido". Y tal asimilación consiste en que, mediante el conocimiento, el cognoscente tiene la misma forma. "La semejanza entre dos cosas -escribe también Santo Tomás- es según la conveniencia en la forma". Ello ha de ser, sin embargo, de tal manera que dicha forma se dé física y entitativamente en el objeto que queda por ello determinado y especificado para ser una cosa en el orden de la naturaleza; mientras que en el cognoscente, ha de estar, no en sentido físico, sino psíquico o intencional, determinando y especificando su operación.

Acerca de la doctrina que explica el conocimiento por la asimilación, escribe Suárez: "Suponemos que pertenece a la razón de la intelección, e incluso del conocimiento, el que se haga por una especie de asimilación entre la mente del ser inteligente y la cosa. Este fundamento parece ser como el dogma y el principio aceptado en filosofía y teología por el común sentir de todos, y confirmado por la experiencia".

Hay que tener cuidado, sin embargo, de que en esta cuestión no se entienda mal el vocablo "asimilación", ya que aquí tiene un sentido distinto al que se le da cuando se trata de la asimilación propia de la vida vegetativa. Pues en ésta, la asimilación significa la conversión de la materia ajena en la substancia propia. Mientras que, cuando se trata de la asimilación propia del conocimiento, por ella no es el objeto el que se hace semejante al cognoscente, sino el cognoscente mismo el que se hace semejante al objeto, al recibir intencionalmente su forma.

"Todo conocimiento -dice Santo Tomás- se obra por asimilación del cognoscente a lo conocido... pues conocemos por la vista a Sócrates, en cuanto que nuestra vista se torna semejante a Sócrates".

Y de modo semejante, en otro lugar: "El conocimiento que recibimos de las cosas conocidas, consiste en una asimilación pasiva mediante la cual el cognoscente se asimila o se asemeja a las cosas conocidas que existen con anterioridad".

A R T Í C U L O   I I

DIVERSIDAD DE LOS CONOCIMIENTOS, Y NOCIÓN Y DIVISIÓN DE LAS FUNCIONES COGNOSCITIVAS

225.- Conocimientos diversos.- La multiplicidad, así como la diversidad del conocimiento descrito hasta aquí en sus líneas generales,

es enorme, principalmente en el hombre. En razón de dicha diversidad, los conocimientos pueden dividirse de muchas maneras.

Puede el conocimiento ser natural o sobrenatural; según que se efectue por el influjo de los principios puramente naturales, o también de los principios sobrenaturales.

Es también especulativo, si se detiene únicamente en la contemplación de la verdad; o práctico, si se orienta a la realización de alguna obra, hallándose como incluído en ella.

También es directo, si va a parar al objeto, distinto del acto del conocimiento; o reflejo, si el cognoscente se toma a sí mismo, en cuanto que es cognoscente, por objeto de su propio conocimiento, o toma el objeto mismo de su conocimiento, o el conocimiento de su propia entidad.

Puede ser inmediato, según que llegue al objeto en sí, o mediato -discursivo o interpretativo-, si llega al conocimiento del objeto mediante otros conocimientos anteriores.

Pasamos por alto aquí todas estas divisiones, ya que más bien conciernen a la lógica o a la crítica y en ellas se explican, tales son la división del conocimiento en verdadero y falso, en evidente e inevidente, en claro y obscuro, en distinto y confuso, en adecuado e inadecuado, en cierto o incierto, en probable e improbable.

El conocimiento también, en razón de su objeto, puede ser intuitivo, si se da en virtud del influjo inmediato del objeto proporcionado por el mismo objeto, o por algo que desempeña las veces de él, de manera que vaya a parar a la misma cosa existente en cuanto realmente existente; o abstractivo, si carece de alguna de tales condiciones. El conocimiento abstractivo no debe ser confundido con el conocimiento abstracto, que se opone al conocimiento concreto.

Puede ser también "quidditativo" y "no quidditativo". Quidditativo en sentido amplio puede decirse cualquier conocimiento mediante el cual llegamos a saber, de alguna manera qué es la cosa; en sentido más estricto, se llama quidditativo el conocimiento que es tan perfecto que viene a agotar toda la cognoscibilidad de la cosa conocida.

226.- Noción y división de las funciones cognoscitivas.- Los conocimientos, cualesquiera que sean, llamados acertadamente funciones (n. 196), no siempre se ofrecen en la experiencia del hombre como separados entre sí, según que el entendimiento humano es capaz de considerarlos para dedicar su atención a ellos; sino que la mayoría de las veces aparecen vinculados entre sí, de manera que vienen a formar más bien una serie de procesos sumamente complejos, a los que podemos llamar funciones complejas cognoscitivas.

Así pues, antes de seguir adelante en el estudio del conocimiento, será útil proponer dos divisiones que suelen hacerse de dichas funciones cognoscitivas, y que servirán para proceder con orden en nuestro tratado.

La primera es la división de las funciones cognoscitivas en funciones: a) de adquisición, b) de reproducción, y c) de producción.

a) Funciones de adquisición son todas aquellas mediante las cuales obtenemos información de innumerables cosas u objetos por la simple percepción de los mismos, y generalmente, siendo las cosas mismas las que ejercen su inmediata influencia en nuestro conocimiento.

b) Funciones de reproducción son todas aquellas con que somos capaces de traer a nuestra memoria los conocimientos anteriormente adquiridos, y ello sin influjo inmediato de las cosas ya conocidas, sino evocándolas, sin más, o presentando otra vez a la mente lo que ya se le había presentado antes. Por ello, también pueden llamarse funciones representativas.

c) Por último, las funciones productivas, aunque algo se adquiera con ellas y algo se reproduzca de los conocimientos ya adquiridos, se distinguen, sin embargo, de las anteriores, porque por ellas -ya sea mediante el proceso llamado discurso o raciocinio, ya mediante la creación artística, ya mediante la invención o hallazgo-, se llega al conocimiento de alguna nueva verdad, o a la producción de una cosa que no nos ofrece, sin más la naturaleza.

Ya antes (n. 189), al tratar de la vida psíquica en general, hicimos ver la analogía que tales funciones psíquicas ofrecen con las funciones de nutrición, crecimiento o estructuración, y generación, que son propias de la vida vegetativa.

La segunda división de las funciones cognoscitivas es la misma que va incluída en la división de la vida psíquica en sensitiva e intelectual, de la cual hemos tratado extensamente en las tesis 7 y 8 (n. 100-120).

En cuanto a las distintas funciones cognoscitivas de la vida sensitiva y a las potencias elicitivas de las mismas, vamos a tratar de ello en lo que diremos a continuación.

227.- Cuántas y cuáles son las funciones generales cognoscitivas de la vida sensitiva.- Como hemos probado en la tesis 8 (n. 108-120), las funciones cognoscitivas a las que hemos dado el nombre de productivas o inventivas, se escapan por completo de la vida puramente sensitiva; de donde se sigue que toda la actividad cognoscitiva de orden sensitivo abarca sólo dos funciones generales, que son: a) las funciones de adquisición, y b) las de representación.

a) Las funciones de adquisición son múltiples y muy diversas, incluso dentro del ámbito de la vida sensitiva; todas ellas, sin embargo, pueden designarse con el vocablo común de "percepción sensitiva o sensación", tomado del habla vulgar. Con el fin de no prejuzgar ninguna explicación teórica acerca de la percepción, de entre las muchas que circulan sobre la naturaleza de la percepción o sensación, la definiremos con Santo Tomás, diciendo simplemente: "Percepción... significa una cierta información experimental". Ahora bien, la información experimental es lo mismo que el conocimiento de un objeto, a cuya adquisición se llega mediante el influjo actual de dicho objeto.

Dos cosas pues se requieren y bastan para que exista el conocimiento experimental. Lo primero, que el conocimiento sea inmediato, en lo que se distingue del conocimiento interpretativo o discursivo. Lo segundo, que se produzca mediante el influjo actual del objeto conocido, en lo cual el conocimiento experimental por el que se define la percepción, se distingue del conocimiento reiterado de un objeto (recuerdo) sin influjo actual del mismo, tal como ocurre en las funciones que se llaman de pura imaginación y de memoria.

b) En cuanto a las funciones de reproducción, son aquellas -

mediante las cuales un objeto, aunque se represente inmediatamente al cognoscente, sin embargo no está presente de modo físico, ni tampoco influye en dicho conocimiento actualmente por sí mismo.

Pues no se percibe cosa alguna que, de algún modo, no pueda ser traída de nuevo a la mente.

Estas funciones pueden ser de dos clases. Unas, reproducen sin más los conocimientos tenidos anteriormente, y se designan con el nombre de "imaginación". Otras, en cambio, que se consideran como "actos de la memoria", no reproducen simplemente los conocimientos tenidos anteriormente, sino que de tal manera los reproducen que, además, manifiestan algo que de alguna manera se halla en conexión con los conocimientos tenidos anteriormente y con los objetos de los mismos, lo que ocurre con toda claridad cuando se los reconoce explícitamente como tales.

228.- Sensación y percepción.- Hay que advertir también que hay muchos autores que distinguen entre sensación y percepción, tanto entre los psicólogos experimentales, como también entre los filósofos neoescolásticos que, al tratar la psicología filosófica, procuran acomodarse a las afirmaciones de aquéllos, fundadas no en la experiencia, sino contrariamente en la teoría asociacionista; si bien dicha distinción no se encuentra entre los antiguos escolásticos.

Ahora bien, los más recientes y sabios psicólogos, incluso experimentales, poco a poco se han ido apartando de esta forma de explicar la percepción, ya que, lejos de fundarse en la experiencia, sería más bien contraria a ella. Así pues, no existe ninguna razón para abandonar la opinión de los antiguos, que no distinguían la sensación de la percepción sensitiva.

Y si alguno prefiere utilizar el término de sensación para significar tan sólo la percepción primera y más simple, sería cuestión únicamente del modo de hablar; como quiera que la definición que antes se ha dado de percepción conviene esencialmente por igual a las percepciones primeras y más simples, y a las que son mucho más complicadas y ricas.

C A P Í T U L O I V

Teoría aristotélico-escolástica sobre el conocimiento sensitivo

229.- Las dos clases de problemas generales que hemos de resolver.- La disquisición presente presupone una detallada descripción fenomenológica de los objetos que aparecen en los conocimientos sensitivos, y que ha debido ser hecha en la fase previa de la psicología experimental. Los conocimientos sensitivos, ya sean funciones perceptivas, ya sean reproductivas (n. 226), requieren que la substancia que goza de vida sensitiva, o lo que es lo mismo, el principio "quod" efectivo y receptivo de ellas según el modo de la naturaleza (n. 216-218), esté dotado de fuerzas o potencias accidentales para ejercer las diversas operaciones sensitivas.

Además, dichas fuerzas, al menos por lo que se refiere a la percepción que se presupone por todas las funciones cognoscitivas, no obran actualmente sino es mediante la excitación previa producida por algún estímulo externo, iniciándose con ella un proceso sumamente complejo cuyo término es el objeto intencional, o contenido del conocimiento sensitivo.

Dos son, por tanto, las clases de problemas que hemos de resolver, si queremos dar alguna razón de las funciones cognoscitivas -- que son propias de la vida sensitiva. Y así, hemos de determinar, primero, qué son, y cuáles, las fuerzas o potencias de la vida sensitiva cognoscitiva que se requieren, y cuántas son también las varias perceptibilidades del objeto conocido, o de la cosa sensible, que corresponden a aquéllas. En segundo lugar, tendremos que declarar en qué orden se desenvuelve el proceso del conocimiento sensitivo, en virtud de los estímulos provenientes de fuera y de las potencias.

El primer grupo de problemas se refiere más bien a la vida - sensitiva cognoscitiva, considerada en acto primero y en sentido estático, mientras que el segundo la considera en acto segundo y en su mismo devenir, o en sentido dinámico.

A R T Í C U L O I

TEORÍA ARISTOTÉLICO-ESCOLÁSTICA ACERCA DEL CONOCIMIENTO SENSITIVO CONSIDERADO EN SENTIDO ESTÁTICO, O EN ACTO PRIMERO

230.- Asertos fundamentales de la teoría escolástica.- Los - asertos fundamentales de la teoría escolástica acerca de los conocimientos sensitivos, considerados en acto primero, parece que pueden reducirse a los cuatro siguientes, de los cuales el primero se refiere a las fuerzas o potencias diversas que, por parte del sujeto cognoscente, se requieren; el segundo, a la naturaleza pasiva de tales potencias; el - tercero, a la naturaleza activa de las mismas; y el cuarto, por último, al término del conocimiento sensitivo, o lo que es lo mismo, a su objeto intencional, que es lo "sensible".

231.- Aserto 1º.- Por parte del sujeto cognoscente, a nivel de conocimiento sensitivo, existen nueve fuerzas o potencias diversas, comúnmente llamadas sentidos, que se requieren y bastan para dar razón de la diversidad de los objetos que aparecen ante la mente mediante el conocimiento sensitivo; cinco de dichos sentidos se denominan externos, y los otros cuatro, internos.

Los sentidos externos son la vista, el oído, el gusto, el olfato, y otro sentido más, considerado ya por Aristóteles -en el libro II "De anima"- como genérico, en cuanto que abarca a otros varios específicamente distintos, el cual "puede, sin embargo, ser considerado como uno -según escribe Santo Tomás-, porque aunque sea de varias contrariedades, todas ellas pueden, no obstante, quedar agrupadas dentro de una sola contrariedad por nosotros desconocida". Este último sentido -

recibe su denominación de la especie de sensación que nos es más conocida, y que es la sensación táctil; recibiendo, así, el nombre de "tacto".

Como quiera que los órganos de estos sentidos -al menos, de los cuatro primeros- se conocen experimentalmente en cuanto distintos histológica y anatómicamente, y colocados en distintas partes del cuerpo, no parece que pueda caber ninguna duda acerca de su distinción real.

Los sentidos internos son el sentido común, la imaginación o fantasía, la estimativa -que en el hombre, y debido a las más altas funciones que desempeña en virtud de la unión estrecha que tiene con la potencia intelectual, se denomina cogitativa-, y la memoria -que también en el hombre, debido a la misma unión, es capaz de obrar de un modo especial, recibiendo el nombre de reminiscencia-.

Dado que los órganos de estos sentidos externos no se nos descubren de modo experimental, y no es posible llegar a determinar su ubicación en el sistema nervioso más que de un modo vago y conjetural, nada tiene de particular que, aunque todos los autores escolásticos estén de acuerdo en admitir dichas funciones, así como la distinción al menos virtual -o de razón raciocinada- entre los correspondientes sentidos, sin embargo haya habido algunos, entre los cuales está Suárez, que han negado la distinción real de los mismos.

232.- DECLARACIÓN MÁS AMPLIA DE LA DISTINCIÓN ENTRE LOS SENTIDOS EXTERNOS Y LOS INTERNOS.- Es un hecho que la denominación y la división de los sentidos en externos e internos, se encuentra también entre los psicólogos modernos, que no pocas veces la interpretan de manera totalmente torcida, o al menos en un sentido ajeno a la mente de los escolásticos; por ello, bueno será excedernos un poco más.

Según el pensamiento de Santo Tomás y, en general, de los escolásticos, la distinción fundamental entre sentidos externos e internos, no hemos de fundarla precisamente en el hecho de que los externos perciban las cosas que están al exterior de nosotros, y los internos aquellas otras que nos son interiores; puesto que mediante los sentidos externos -el tacto, por ejemplo-, percibimos también las cosas que nos son internas; y por los sentidos internos -por ejemplo, el sentido común y la estimativa-, somos capaces de percibir igualmente las cosas que están al exterior de nosotros.

Tampoco se llaman así porque los órganos de los sentidos externos se encuentren en la parte exterior, y los de los internos en las partes interiores del cuerpo; ya que también se dan órganos sensoriales propios de los sentidos externos en las partes interiores del cuerpo, en las cuales tenemos sensaciones tactiles que son del mismo orden que las sensaciones del tacto obtenidas por la excitación de los órganos del tacto mediante los cuerpos exteriores.

Así pues, la distinción esencial, que por tanto siempre se da entre los sentidos externos y los internos, consiste en que aquéllos se excitan siempre inmediatamente por alguna fuerza de orden físico, químico o mecánico; mientras que los sentidos internos no pueden excitarse si no va por delante la operación de los sentidos externos. Pues lo propio de los sentidos externos es transformar la energía física en energía fisiológica y física, produciendo así inmediatamente el objeto

intencional; en cambio, lo propio de los sentidos internos consiste en continuar elaborando y perfeccionando la citada energía ya transformada, así como el objeto intencional que ya existía. Así pues, no existe ninguna operación de los sentidos internos que no presuponga la operación previa de algún sentido externo; ahora bien, la operación psíquica de estos no presupone ninguna otra operación psíquica.

233.- Aserto 2º.- Se refiere a la naturaleza pasiva de las potencias sensitivas. Pues todas las potencias cognoscitivas sensitivas son esencialmente pasivas, en cuanto que son incapaces de obrar si no sufren alguna inmutación -ya sea de modo inmediato, ya mediato- de parte del objeto a conocer. Pero esta pasividad de las potencias no es obstáculo para considerarlas activas, en otro sentido.

En efecto, según afirma Santo Tomás, "La potencia activa no se distingue de la pasiva por el hecho de tener una operación; ya que, al tener todas las potencias del alma, tanto las activas como las pasivas, sus propias operaciones, cualquiera de ellas sería activa en este sentido. El criterio, pues, para distinguirlas lo tenemos en la comparación de la potencia al objeto. Pues si el objeto, en relación con la potencia, se comporta como paciente y transmutado, entonces la potencia será activa; si, en cambio, se comporta como agente y motor, en tal caso la potencia será pasiva".

Ahora bien, si no puede lograrse esta mutación previa -que toda potencia cognoscitiva sensitiva requiere por su propia esencia y naturaleza para obrar- de parte del mismo objeto que se trata de conocer y que se hace presente a la potencia; se lleva a cabo entonces en virtud de una fuerza o cualidad activa inducida por el objeto en la potencia, y que hace las veces de objeto. Dicha fuerza, vicaria del objeto, recibe el nombre, en terminología escolástica, de "especie impresa", distinguiéndose de la "especie expresa", que es el conocimiento propiamente dicho.

Es cosa discutida si es preciso admitir y en qué sentido, especies para las funciones adquisitivas de percepción, en las cuales está presente el objeto real conocido, ejerciendo en ella su influjo actual. Con toda certeza, hay que admitir las especies impresas, y de hecho todos las admiten, para las funciones reproductivas de la imaginación y de la memoria, que se ejercen en ausencia del objeto real conocido, aunque se designen con distintos nombres metafóricos. Así, encontramos denominaciones tales como surcos, vestigios, huellas, y otras semejantes, siendo todas ellas mucho menos apropiadas que la "especie" utilizada por los escolásticos, y que equivale a semejanza, al menos virtual.

234.- Aserto 3º.- Se refiere también, como el anterior, a la naturaleza de las potencias sensitivas, y afirma que no son meramente pasivas, sino también activas. Pues dichas potencias, aunque, según se ha dicho en el precedente aserto, deben sufrir alguna mutación para obrar, sin embargo no se comportan de forma meramente pasiva al recibir tal mutación, al contrario de como se comportaría una cosa inanimada. Pero, como quiera que son potencias vitales de un ser dotado de vida sensitiva, tan pronto como son excitadas por un objeto extrínseco a las mismas, tanto si lo son inmediatamente por el, como por una especie

vicaria del mismo, tienen que obrar vitalmente, por su propia espontaneidad y conforme a las leyes propias de cada una, con la finalidad y solidaridad con las demás potencias sensitivas igualmente vitales del ser sensitivo, según es propio de las operaciones vitales.

De este modo, las distintas potencias concurren con frecuencia mediante su actividad a producir un objeto intencional, o "fenómeno", que nos es conocido por la introspección, y que se halla referido, en su esencia y total entidad, a un "noumeno", u objeto extramental, que es, por tanto, lo que el sujeto cognoscente aprehende espontáneamente como algo real, y ello con el mismo carácter inmediato que el fenómeno.

235.- Aserto 4º.- En el objeto intencional de la percepción sensitiva así constituido, y consiguientemente también en el objeto de las funciones de reproducción, es fundamental, según esta teoría, distinguir con todo empeño entre las diversas perceptibilidades de las cosas que, de hecho, aprehendemos por los sentidos. Pues no todo aquello que percibimos por los sentidos, tanto externos como internos, y que denominamos, en general, "sensible", lo percibimos o sentimos de la misma manera.

De aquí procede la división del "sensible", en 1) "sensible per se", que a su vez puede ser: sensible a) "propio", o b) "común"; y 2) "sensible per accidens", que puede serlo, o a) en sentido no absoluto, o b) en sentido absoluto.

Será útil declarar todo esto un poco más, pues tiene gran importancia para comprender esta teoría.

236.- 1) Qué es y de cuántas clases puede ser el "sensible per se".- "Sensible per se" decimos que es aquello que "per se" mueve el sentido a sentir, y es aprehendido en razón de su mismo influjo en la potencia cognoscitiva.

a) Es "per se propio", según explica Santo Tomás, "lo que se siente de tal manera en un sentido que no puede sentirse en otro, y acerca de lo cual el sentido no puede errar; así, la vista es propiamente conocedora del color, como el oído lo es del sonido".

b) El sensible es "per se común", cuando no es percibido sólo por un sentido sino por varios.

"Los sensibles comunes -según Santo Tomás, comentando a Aristóteles- son cinco: el movimiento, el reposo, el número (por el que podemos referirnos a la unidad), la figura y la magnitud (en el sentido de tamaño o corpulencia). Pues todas estas cosas no son propias de ningún sentido, sino que son comunes a todos. Ahora bien, esto no hemos de entenderlo en el sentido de que dichos sensibles comunes lo sean de todos los sentidos, sino que algunos de ellos -a saber, el número, el movimiento y el reposo- son comunes, en verdad, a todos los sentidos; por su parte, el tacto y la vista perciben los cinco sin excepción. Así pues, queda claro qué es lo que entendemos por "sensible per se".

237.- 2) Qué es y de cuántas clases puede ser el "sensible per accidens".- "Sensible per accidens" es aquello que "per se" no es capaz de mover el sentido, y no puede ser percibido si no es porque va unido a algo que "per se" cae dentro del campo de algún sentido.

a) El sensible per accidens se dice que es "no simpliciter -

ni en sentido absoluto", si es tal no respecto de todos los sentidos, sino sólo respecto de un sentido determinado, por el cual viene a ser percibido, en razón de que le adviene del hallarse unido, y nada más, a aquello que este mismo sentido percibe "per se".

Así, si veo con mis propios ojos un terrón blanco de azúcar, puedo en verdad decir que estoy viendo lo dulce. Pues lo dulce es "sensible per accidens" respecto de la vista; pero no puedo decir que sea sensible absolutamente respecto de todos los sentidos, porque lo dulce "per se" únicamente puede percibirse por el gusto.

b) El "sensible per accidens" se dice que es "simpliciter y absolutamente", si es tal respecto de todos los sentidos, por no poder percibirse por ninguno de ellos "per se", siendo únicamente el entendimiento el que lo percibe, por hallarse unido a lo que "per se" percibo por los sentidos.

Así, si estoy viendo u oyendo a alguien, puedo con verdad decir que veo o que oigo a un hombre, a un hermano, a un amigo; y no hay ningún sentido que pueda "per se" percibir la razón de hombre, de hermano o de amigo, como quiera que tales razones sólo pueden ser percibidas "per se" por el entendimiento.

Para que haya "sensible per accidens", por tanto, tres condiciones se requieren. Según Santo Tomás: "Primeramente, se requiere que le advenga a algo que "per se" es sensible, de la misma manera que a lo blanco le adviene el ser hombre, y le adviene también el ser dulce. En segundo lugar, se requiere que el sujeto que siente, lo perciba; pues en el caso en que dicho sensible estuviera oculto a dicho sujeto, no podría decirse que era sentido "per accidens". Así pues, es menester que sea conocido "per se" por alguna otra potencia cognoscitiva del sujeto que siente".

Además, se requiere que el conocimiento de la cosa "sensible per accidens", sea totalmente inmediato, no discursivo ni interpretativo; porque entonces yo no percibiría lo que es sensible "per se y per accidens" con una sola percepción, sino con distintos actos de conocimiento, que se sucederían unos a otros. Por tanto, el "sensible per accidens" debe ser siempre objeto inmediato de la percepción. Ahora bien, de aquí no se sigue que constituya un dato primitivo, o adquirido por el sentido que lo percibe, sino que puede ser derivado de conocimientos procedentes de una experiencia tenida anteriormente; con tal que sea aprehendido como una sola cosa, junto con las cosas percibidas "per se", en la unidad de una sola percepción.

238.- Nuestro juicio sobre esta doctrina.- La teoría aristotélico-escolástica de los sentidos externos e internos así como de los diferentes sensibles, que hemos expuesto hasta aquí, por muy antigua que sea, sin embargo no puede de ninguna manera ser considerada como anticuada. Pues en el estado actual de la ciencia psicológica experimental, después de haber sido reconocida la unidad y totalidad vital de las funciones sensitivas, tras haber sido rechazadas las anteriores teorías más o menos elementaristas por los mismos psicólogos experimentales, sobre todo debido al influjo de la escuela gestaltista, no es difícil ya demostrar que la teoría aristotélico-escolástica bien entendida, es capaz de explicar suficientemente todos los conocimientos sensitivos bajo el aspecto filosófico, y ello de tal manera que según se

halla actualmente la psicología, no puede aducirse ninguna otra teoría que de explicación cumplida de dichos conocimientos, y lo que es peor, que no esté viciada por graves errores filosóficos.

A R T Í C U L O I I

LA VIDA SENSITIVA COGNOSCITIVA, CONSIDERADA EN SU SER DINÁMICO, O "IN FIERI"

239.- Nexo y sentido del presente artículo.- Después de haber tratado de las potencias cognoscitivas de la vida sensitiva, y de haber hecho una amplia exposición de los objetos percibidos por ellas, o "sensibles", nos toca ahora declarar, en cuanto lo permite la oscuridad del asunto, en qué forma y por qué orden intervienen dichas potencias en la génesis y evolución del proceso del conocimiento sensitivo, tanto perceptivo o adquisitivo, como también reproductivo. La doctrina que hemos de exponer acerca del origen y la formación de los conocimientos sensitivos es necesaria para la exposición posterior, en el libro V, de la teoría sobre el origen de las ideas, y contribuye a preparar mejor el camino que a ella conduce.

También en este asunto, obscuro y difícil por demás, consideramos que no hay nada mejor ni más profundo, ni tampoco más coherente con la experiencia y afirmado con mayor propiedad, que los asertos fundamentales de la teoría ya expuesta por Aristóteles y perfeccionada por los autores escolásticos, dando de lado, por supuesto, a un sin fin de cuestiones secundarias controvertidas entre los mismos escolásticos; en las cuales -para servirnos de las palabras de León XIII, hablando en general de la doctrina escolástica-, no puede dudarse que se encuentra alguna cosa "rebuscada en demasía, afirmada sin demasiado fundamento, no del todo coherente con las doctrinas comprobadas de la época subsiguiente, o, por último, no del todo probable, como quiera que sea dicha probabilidad".

Pasemos ahora a considerar los asertos generales y fundamentales de esta teoría, y que pueden reducirse a los siguientes.

240.- Aserto 1º: Realidad del concurso verdaderamente causal del objeto del conocimiento.- El proceso por el cual se produce cualquier conocimiento, al menos el sensitivo, necesariamente y en todo caso da comienzo por el influjo causal -como quiera que haya que entenderlo-, ya sea inmediato ya mediato, que el objeto del conocimiento ejerce en el mismo conocimiento.

Y en verdad, los conocimientos, al no existir siempre, son algo que comienza a ser y luego se desvanece, y por tanto, algo que, de alguna manera, se hace, o se produce. De modo experimental, únicamente conocemos el término de esta producción, o su objeto intencional, mediante la introspección, y, al menos por lo que se refiere a la sensación externa, también su comienzo, consistente en alguna clase de estímulo que se ejerce sobre el órgano o la potencia que siente. Ahora bien, dado que el término intencional del conocimiento sensitivo, o el contenido del mismo, es una realidad tan compleja, y por otra parte,

el estímulo que pone en acto al órgano o a la potencia sensitiva es relativamente simple, y por supuesto, mucho más simple que el objeto intencional resultante de dicho estímulo, fundadamente puede plantearse - la cuestión sobre la clase de actividad o la serie de actividades por - que únicamente puede darse motivado por dicho estímulo, se transforma - posteriormente en objeto intencional del conocimiento. Al decir que un tal proceso debe comenzar necesariamente mediante el influjo causal del objeto, afirmamos que éste, concurre, no mediante su sola presencia ni tampoco a modo de mera condición; sino que influye en el conocimiento, mediante su propia acción, como verdadera causa natural.

241.- Aserto 2º: El influjo causal que ejerce el objeto sensitivo, la mayoría de las veces no es más que mediato.- Pues dicho influjo no se ejerce inmediatamente por la misma entidad del objeto, ni tampoco influye de manera inmediata en la misma entidad del conocimiento, sino solamente en forma mediata, a saber: mediante una especie de virtualidad que se introduce en la potencia cognoscitiva por parte del objeto, y ello con anterioridad al conocimiento del mismo.

Consta por la misma naturaleza de los sentidos internos, que el conocimiento sensitivo propio de los sentidos internos, se produce - mediante el influjo solamente mediato del objeto; dichos sentidos internos nada pueden conocer que no les haya sido suministrado por los sentidos externos. Pues la función de los sentidos internos, como antes hemos dicho (n. 232), no es otra más que unificar, estructurar, perfeccionar y reproducir los objetos que han sido percibidos por los sentidos externos. Por lo que se refiere a las sensaciones externas, consta por la evidente experiencia de cada uno, cuantas veces el objeto conocido está distante, tal como ocurre en la audición y, sobre todo, en la visión; y probablemente hay que afirmarlo también de los sentidos en los que el - objeto no dista del órgano que siente, sino que se halla unido o en contacto con el, tal como ocurre en el gusto, en el olfato y en el tacto, cuyas sensaciones, a pesar de dicha unión o conjunción, parece que no - pueden producirse si no ha ido por delante la conveniente mutación del órgano, mediante una cualidad de orden distinto al objeto conocido y al conocimiento del mismo.

242.- Aserto 3º: Naturaleza de la cualidad por la que la potencia sensitiva se ve completada y determinada de parte del objeto.- - La potencia sensitiva, según la forma común de hablar, suele identificarse con el órgano sensorial. Y esta identificación no hay inconveniente en admitirla, con tal de que se trate del órgano sensorial, no considerado de una forma puramente material en cuanto que es una parte del - cuerpo especialmente estructurada bajo el aspecto anatómico -como ocurre también en un cadáver-, sino de un órgano corporal vivo y dotado de una potencia sensitiva dimanante del alma, que se halla en él recibida. El órgano sensorial entendido de esta manera, verdaderamente puede llamarse potencia sensitiva, que requiere un órgano y no se da más que en él.

Esto por delante, afirmamos que aquello que, según el aserto precedente, contribuye a determinar y completar la potencia sensitiva - de los sentidos externos por parte del objeto (n. 233), no consiste en una cualidad o forma accidental que sea de un orden puramente mecánico o físico-químico, ni tampoco de orden puramente fisiológico; sino que - es una cualidad o forma accidental perteneciente al orden psico-fisiológico.

Así pensamos que hay que decirlo con mayor probabilidad, según la mente de los antiguos, que llamaban "espiritual" en sentido amplio a la mutación introducida por esta cualidad en la potencia sensitiva; y también de los neo-escolásticos, que afirman que dicha mutación es psíquica. En efecto, como quiera que dicha cualidad, según todos, se requiere -en razón de virtud- para completar o poner en acto a la potencia cognoscitiva, con el fin de expresar en el conocimiento la semejanza del objeto conocido; y como quiera también que es un accidente recibido, como en su sujeto, en la misma potencia sensitiva, que es de orden psico-fisiológico; no puede menos de ser también del mismo orden y perfección; pues todo accidente participa de la naturaleza del sujeto en que está, ya que de él depende en su propio ser y de él mismo es educido.

243.- Aserto 4º: Nombre y causas de la citada cualidad.- La cualidad por que la potencia sensitiva se constituye en acto primero próximo para expresar en el conocimiento la semejanza intencional del objeto conocido, debe ser considerada, según la mente de los escolásticos, como "especie impresa sensitiva en sentido estricto"; la cual, por tanto, y en contra de la común opinión de los antiguos, no se da plenamente constituída fuera del órgano, ni es producida tampoco por sólo el sujeto, sino que procede del órgano vivo, que reacciona vitalmente contra el estímulo externo procedente del objeto real. Mediante esta reacción, la energía puramente físico-química que llega de fuera y que afecta al órgano, gradualmente se va transformando en fisiológica y psicofisiológica, siendo fecundada por ella, en sentido próximo, la potencia sensitiva para producir (como sujeto elicitivo) el conocimiento sensitivo.

Las energías que son de orden mecánico o físico-químico, que difunden por todas partes los objetos de la naturaleza y que se hallan en el medio existente entre el objeto del conocimiento y la potencia, en cuanto que son capaces de ser captadas por los órganos sensoriales afectándolos, pueden también recibir el nombre de "especies impresas", en sentido amplio y metonímico -o lo que es lo mismo, incoativo e inicial-; es decir, en cuanto que dan comienzo al proceso en que la verdadera especie impresa de la sensación, mediante la reacción vital del órgano sensorial, se produce en el mismo previamente a la sensación, y que por tanto es causa eficiente principal y material de dicha especie impresa.

C A P I T U L O V

La tendencia sensitiva

244.- Nexo y orden del capítulo.- Después de haber tratado de la actividad psíquica intencional de la vida sensitiva, llamada conocimiento, hemos de tratar ahora de la otra actividad de la vida sensitiva, igualmente intencional, que designamos con el nombre general de "tendencia". Trataremos, pues, 1º del concepto general de tendencia que convenga a todas ellas, y de sus divisiones generales; 2º, de la realidad de las tendencias en la vida sensitiva; 3º, de su naturaleza material; y, 4º, de la clasificación de las tendencias sensitivas, según los escolásticos, más conocidas con el nombre de "pasiones".

ARTÍCULO I

LA NOCIÓN DE TENDENCIA Y SUS DIVISIONES GENERALES

245.- Concepto general de tendencia.- La palabra "tendencia" supone siempre una actividad; si bien, el concepto de actividad no se identifique con el concepto de tendencia. Pues, aunque toda actividad procedente de la naturaleza creada sea siempre, de hecho, una verdadera tendencia; sin embargo, nada impide concebir el que se de una actividad que no esté dotada de tendencia.

Unas veces, significa la actividad de tender; otras, en cambio, la potencia, o más bien la exigencia de una potencia, de tender hacia algo determinado. En ambos sentidos podemos tomarla aquí; no obstante, para declarár su noción, hablaremos teniendo en cuenta principalmente el primer sentido, ya que es el que mejor cae dentro del campo de nuestra experiencia.

Así pues, toda actividad -de cualquier cosa o género que sea, si manifiesta alguna ordenación o dirección determinada hacia algo, ya sea para hacerlo ya para lograrlo-, se suele decir, tanto en el lenguaje vulgar como en el científico, que está dotada de una tendencia hacia ello.

Ahora bien, tal ordenación o dirección puede ser concebida de dos maneras, a saber: de tal manera que "ab extrínseco" y punto menos que de manera violenta algo se imponga, mediante dicha actividad, a aquella cosa a que se dice que se tiende -como la tendencia de la flecha para alcanzar el blanco, por seguir el ejemplo de Santo Tomás-; o de tal manera que la naturaleza misma o entidad de la cosa, en virtud de su propia actividad, tienda hacia algo en forma expontánea, o al menos por alguna fuerza intrínseca ("ab intrínseco"), adquirida por la cosa en sí mediante el ejercicio previo.

Así pues, la tendencia propiamente dicha, de la cual tan sólo aquí nos ocupamos, es únicamente la tendencia de la actividad espontánea, no violenta.

246.- En todos los seres de la naturaleza se encuentran verdaderas tendencias naturales. Es fácil descubrir que no existe en la naturaleza ningún ser sometido a nuestra experiencia, que no esté dotado de sus propias tendencias, dimanantes de su propia naturaleza. Pues en verdad, no existe ningún ser natural que sea totalmente inerte, y que no sea capaz de ejercer espontáneamente y en virtud de su constitución esencial, algunas actividades, siempre y cuando se den las condiciones que se requieren para que se traduzca en acto su potencia de obrar. Entonces, dichas actividades, se ejercen, no en forma casual y ocasional, sino "per se" y siempre en forma ordenada, con vistas a la producción de determinados efectos.

Pues una tal constancia, dirección, orden y necesidad de las operaciones de toda clase de seres, con arraigo de la misma esencia o constitución íntima peculiar de cada uno, es el fundamento de las leyes físicas establecidas por las ciencias naturales; las cuales, por otra parte, no son otra cosa más que enunciados generales acerca del orden y la dirección de las actividades de los seres naturales, o lo que es lo mismo, acerca de las tendencias naturales de ellos.

247.- Nombres diversos de las tendencias.- La tendencia natural que hasta aquí hemos descrito en general, recibe diversos nombres, tanto en el lenguaje vulgar como en el técnico. Y así, las tendencias se llaman también, inclinaciones, propensiones, impulsos, intentos, pasiones, afecciones, deseos, voliciones, apeticiones o apetitos.

Si exceptuamos esta última denominación, todas las demás parecen menos apropiadas para hablar de la tendencia en general; bien sea porque significan más bien unas particulares tendencias que no deben ser confundidas con otras; bien sea porque no significan las tendencias simplemente tales, sino que suponen además algunas determinaciones accidentales de las mismas; como, por ejemplo, la intensidad o el aspecto sentimental, que no pertenecen a la esencia de la tendencia propiamente tal.

Por ello, al tratar aquí de la tendencia en general, nos serviremos comúnmente de dicha palabra, o también de la palabra "apetición", por ser aplicable comúnmente a todas las tendencias de cualquier clase. Tanto una como otra se encuentran en uso tanto entre los autores escolásticos, como también entre los modernos psicólogos. Escribe Santo Tomás: "Apetecer no es otra cosa sino 'buscar algo', en el sentido de tender hacia algo a que está ordenado el sujeto que tiende".

248.- División general de las tendencias naturales.- Ante todo, hay que notar que las tendencias naturales pueden ser "simpliciter tales", y los llamaremos "innatas"; o "no simpliciter tales", sino de algún modo "adquiridas". Hay una gran diferencia entre estas dos clases de tendencias, si bien todas las tendencias adquiridas hasta cierto punto presuponen las tendencias innatas.

En efecto, las tendencias que dimanan intrínsecamente de la naturaleza de los seres -sobre todo, en los vivientes con vida psíquica, muchas veces mediante el espontáneo ejercicio, o la educación metódica-, de tal manera se realizan y modifican, que, aunque tengan siempre su comienzo en las tendencias que dimanan espontáneamente de la naturaleza y en ellas estén arraigadas, sin embargo se distinguen absolutamente de las mismas, y reciben los nombres de vicios, virtudes, artes, ciencia, cultura, o pericia y habilidad en una cosa determinada.

Dichas tendencias, aunque no se den espontáneamente por la sola naturaleza, proceden siempre de alguna modificación de las fuerzas intrínsecas de la naturaleza; modificación que es, o un hábito, que robustece y perfecciona intrínsecamente la tendencia; o un principio activo, que aunque sea debido a la naturaleza, la completa y la eleva intrínsecamente, como ocurre en el caso de las virtudes sobrenaturales y de la gracia santificante, aunque ello sólo nos conste por la ciencia teológica.

Así pues, a estas tendencias procedentes de la naturaleza, pero que ha sido intrínsecamente modificada por hábitos puramente naturales, o elevada por algún principio sobrenatural, les damos el nombre de "tendencias adquiridas". Tampoco de ellas vamos a tratar ahora; únicamente nos vamos a ocupar de las tendencias procedentes de la naturaleza pura. Y a estas tendencias naturales las llamaremos "tendencias innatas".

249.- División suprema y adecuada de las tendencias innatas. La división de las tendencias innatas de los seres naturales que caen dentro del campo de nuestra experiencia, se funda en la división adecuada de sus actividades. Pues la tendencia, como se ha dicho más arriba -

(n. 245), consiste en la dirección y ordenación intrínseca de dichos actividades. Por tanto, en razón de la diversidad de las acciones que han de ser ordenadas o dirigidas, será menester distinguir tendencias asimismo diversas entre sí.

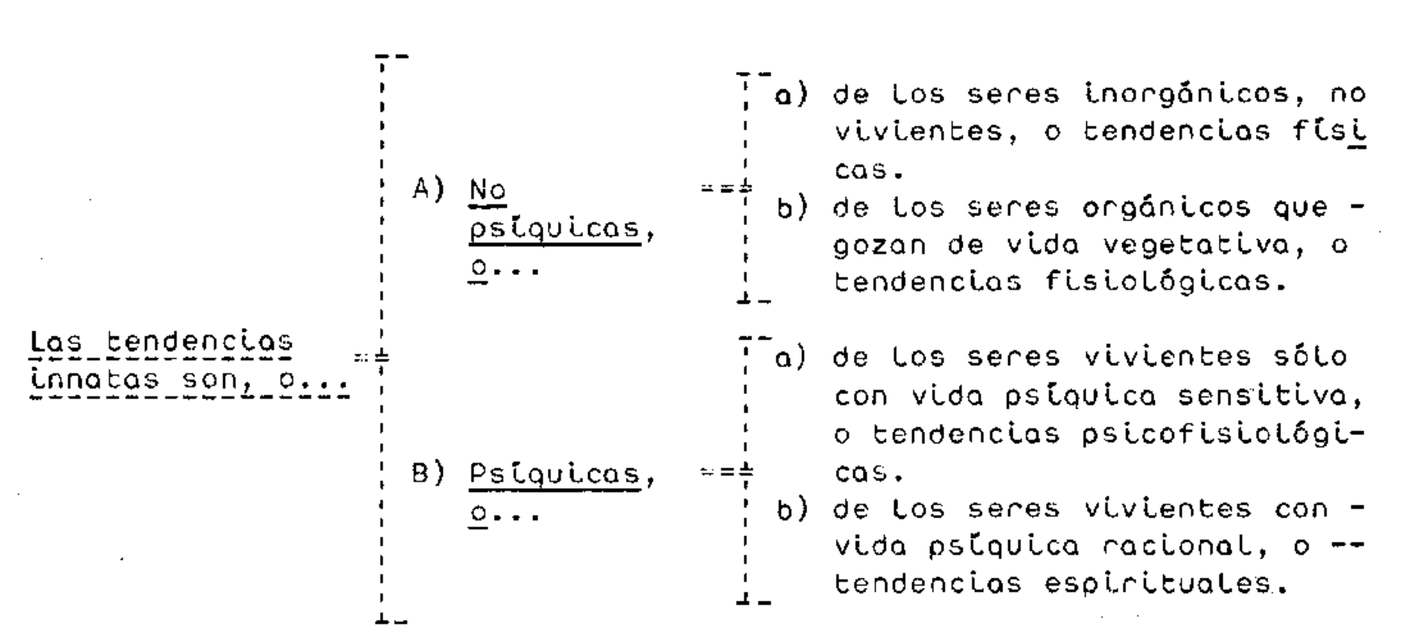
Ahora bien, las actividades que fluyen espontáneamente "ab intrínseco" de la naturaleza, se dividen adecuadamente en: A) actividades que no son de orden psíquico, y B) en actividades de orden psíquico, dando a esta denominación el significado que antes se ha declarado (n. 5), según lo cual psíquico equivale a intencional y consciente.

Ahora bien, las actividades A) que no son de orden psíquico, son a) o actividades de los seres inorgánicos, que carecen de vida; como son todas las actividades puramente físicas de los seres pertenecientes al reino mineral, o b) actividades de los seres que gozan de vida, aunque sólo sea de vida vegetativa, como son las actividades fisiológicas de las plantas.

De modo semejante, B) las actividades de los seres dotados de vida psíquica, o son: a) actividades de la vida psíquica de orden puramente sensitivo, o actividades psicofisiológicas, de que gozan todos los seres que pertenecen al reino animal; o b) actividades de la vida psíquica tanto sensitiva como racional, que únicamente se encuentran en el hombre.

Así pues, habrá tantos grupos de tendencias innatas cuantos son los de actividades, conforme a la siguiente clasificación:

CLASIFICACION GENERAL DE LAS TENDENCIAS INNATAS



.. ..

ARTÍCULO II

REALIDAD DE LAS TENDENCIAS SENSITIVAS

Tesis 15.- Todo viviente sensitivo goza de tendencias psíquicas sensitivas, que son distintas específicamente de cualquier otra actividad, siendo a ella irreducibles.

250.- Nociones.- VIVIENTE SENSITIVO, según consta por la doctrina expuesta anteriormente y demostrada en la tesis 7 (n. 100-107) y 8 (n. 108-120), es tanto el animal como el hombre.

Las TENDENCIAS se toman aquí en acto segundo, es decir, consideradas en su actual ejercicio, pero todavía no en su acto primero, es decir, en cuanto fuerzas o potencias orientadas a tender o apetecer.

Las tendencias psíquicas entendidas en acto segundo, son las actividades psíquicas, y por tanto, según anteriormente se ha explicado con toda amplitud (n. 188-192), son actividades vitales, intencionales y conscientes, con alguna clase de consciencia (de otro modo, no serían psíquicas, sino únicamente fisiológicas), mediante las cuales el ser - sensitivo se dirige, o se ve movido o inclinado intrínseca y psíquicamente hacia un objeto conocido con anterioridad o en forma concomitante, o bien se aparta de él.

Las tendencias psíquicas -que, de esta manera, hemos definido en general, para no prejuzgar la presente cuestión y poder estar de acuerdo con los adversarios en el umbral mismo de la controversia- se denominan, entre los escolásticos, tendencias o apeticiones elícitas; distinguiéndose por este orden generalmente de las tendencias puramente naturales. También las denominan, siguiendo a Santo Tomás, inclinaciones subsiguientes a la forma aprehendida, y las distinguen de las tendencias - naturales, que son inclinaciones subsiguientes a la forma natural.

Por último, las tendencias psíquicas unas son racionales, si se producen en el orden de la actividad psíquica intelectual o racional, y siguen el conocimiento intelectual del objeto apetecible; y otras son sensitivas, que respectan a la vida animal, y que se producen en el mismo orden de la actividad psíquica sensitiva, siguiendo el conocimiento sensitivo del objeto apetecible.

251.- Estado de la cuestión.- Esto supuesto, la presente cuestión se plantea sobre si hay que admitir tendencias o apeticiones psíquicas sensitivas que sean irreductibles a cualesquiera otras actividades vitales, y, por tanto, que se distingan de ellas específicamente.

Para resolver la presente cuestión con toda certeza, no es necesario para nada entrar en la cuestión de si alguna vez, del mero conocimiento sensitivo,pueden seguirse inmediatamente en el viviente sensitivo algunos movimientos únicamente de carácter fisiológico, como puede ser la secreción de determinadas glándulas, o los movimientos incluso - musculares de ciertos miembros del cuerpo relacionados con la mímica o el gesto, sin intervención alguna de apetito psíquico o elícito sensitivo. Y ello porque, aún en el caso de que esto se diera, seguiría siendo verdad el poderse dar innumerables apeticiones psíquicas sensitivas, cuya realidad entra únicamente aquí en disputa.

252.- Opiniones.- A la tesis así formulada y entendida, se -- oponen, al menos de modo tácito e implícito, muchos psicólogos modernos, sobre todo experimentales, los cuales, aunque traten de muchos factores, que suelen acompañar a las apeticiones sensitivas como modificaciones -

accidentales pertenecientes al sentimiento, y también de determinadas reacciones motoras, subsiguientes a otras tantas tendencias psíquicas sensitivas; sin embargo, de éstas, en cuanto tales, no dicen ni una palabra, o intentan reducirlas a conocimientos. Así, Spencer, Ziehen y Münsterberg.

Y si algunos de ellos parecen admitir tendencias sensitivas, las definen de tal manera que no hacen sino confundirlas con reacciones motoras o con movimientos que proceden de la verdadera tendencia sensitiva. Tal parece ser, por ejemplo, la definición de tendencia sensitiva dada por Janet; según la cual, por tal se entiende "aquella disposición por la que el ser sensitivo responde a determinadas excitaciones mediante otras tantas reacciones igualmente determinadas".

También se oponen a la tesis todos los que niegan a los animales una vida psíquica puramente sensitiva, y que fueron citados y refutados en la tesis 7 (n. 102); e igualmente todos aquellos filósofos que no parecen admitir más que la apetición racional -es decir, la volición-, como muchos idealistas y espiritualistas exagerados.

En contra de todos ellos, la tesis es común a todos los filósofos escolásticos, tanto antiguos como modernos, que siguen las huellas de Aristóteles. Todos ellos admiten la realidad de la apetición psíquica sensitiva, y la distinguen bien claramente tanto de la apetición racional llamada volición, como del apetito meramente natural y de los movimientos subsiguientes a las apeticiones sensitivas.

La tesis tal como la proponemos, aunque a primera vista pueda parecer evidente y, por tanto, supérflua, sin embargo, muy lejos de ser inútil, hay que defenderla con toda firmeza; pues no hace sino preparar el camino para poder comprender mejor la naturaleza de la voluntad, así como su libre albedrío; de lo cual habremos de tratar detenidamente en el libro V, dedicado a la vida racional.

253.- Prueba de la tesis.- Se prueba por la experiencia. En efecto, A) no hay nadie que no experimente las tendencias psíquicas sensitivas en sí mismo, por la propia introspección, y B) por la experiencia objetiva, no las descubra con toda evidencia también en los demás hombres y en los animales; dichas experiencias no pueden en modo alguno confundirse a) con "conocimientos simplíciter", o con los conocimientos afectados por el sentimiento, ni b) con tendencias puramente naturales, o no elícitas, ni c) con tendencias racionales, ni, por último d) con movimientos locales de los miembros del organismo, privados algunas veces de aquéllas.

Luego, no cabe sino admitir tendencias psíquicas sensitivas totalmente irreductibles a otras actividades psíquicas y distintas específicamente de ellas.

La Consecuencia es evidente por la suficiente enumeración de las actividades con que suelen confundirse en la opinión contraria a la tesis; y porque todo aquello que aprehendemos con experiencia evidente, es plenamente verdadero.

Declaración del Antecedente, por partes.

A) Por la propia introspección, cualquier hombre experimenta en sí mismo tendencias psíquicas sensitivas; pues constantemente se siente atraído hacia determinados objetos conocidos con conocimiento sensitivo, en cuanto que los percibe como convenientes o gratos; y por el

contrario, se siente apartado de otros objetos conocidos por el mismo conocimiento sensitivo, en cuanto que le son desagradables; siendo así que tales atracciones o rechazos no pueden atribuirse a la sola volición, ya que muchas veces les es opuesta.

Y otro tanto vemos que se da B) en otros vivientes con vida sensitiva, no ciertamente por la introspección que sólo es posible acerca de las actividades psíquicas propias, pero sí, al menos, por la extrospección o experiencia objetiva, mediante la cual aprehendemos los movimientos espontáneos de los demás hombres y de los animales, y de los cuales no habría forma de dar razón en caso de no admitir las apeticiones psíquicas, como ya hemos demostrado en la tesis 7 (n. 100-106), al tratar del psiquismo animal.

Lo mismo vienen a demostrar muchí imos términos que es posible hallar en todos los léxicos de cualquier idioma humano, y que se utilizan para expresar las tendencias psíquicas sensitivas; términos que nos ponen de manifiesto la experiencia que de dichas tendencias tienen los demás hombres con quienes hablamos.

254.- El hecho de que a) tales experiencias de las tendencias no pueden confundirse con la experiencia de los conocimientos, es evidente por la misma introspección. No simplemente con el conocimiento; pues tanto el conocimiento como la tendencia consideran ciertamente el mismo objeto material; pero se comportan en su respecto de modo totalmente diferente. Y así, por el conocimiento el objeto es considerado como verdadero; mientras que por la tendencia, como bueno o conveniente. Por el conocimiento, el objeto aparece al sujeto cognoscente como algo extrínseco al mismo, que es como arrastrado hacia él intencionalmente, o en virtud de su forma intencional, o en virtud de una especie de movimiento centrípeto; mientras que, por la tendencia, el sujeto se siente inclinado, de modo intencional y consciente, o por su propia actividad psíquica, hacia el objeto real conocido, y en cuanto conocido; impulsado por una especie de movimiento centrífugo, según antes se ha explicado (n. 196).

Tampoco puede confundirse con el conocimiento unido al sentimiento. Porque, o bien el sentimiento se considera como una especie de tendencia, y entonces ya se está admitiendo la tendencia; o bien se distingue de ella como un modo de la misma, que afecta al sujeto cognoscente, según afirmaremos posteriormente en la tesis 17 (n. 290-304). En tal caso, el conocimiento afectado por el sentimiento podrá, en verdad, suscitar la tendencia subsiguiente; pero él mismo, en cuanto conocimiento, no puede en modo alguno confundirse con la tendencia, por las definiciones de conocimiento y de tendencia.

Además, en ocasiones el conocimiento se separa de la apetición. Luego evidentemente se distingue de ella. Pues puede suceder que algo se conozca sin que se produzca hacia ello ningún movimiento de la tendencia. Así, el conocimiento exactamente del mismo objeto -por ejemplo, de la comida presente- produce una tendencia prosecutiva hacia él -en un animal hambriento-, pero no produce tendencia alguna -en el animal cuya hambre está plenamente saciada-.

255.- El hecho de que b) la apetición psíquica sensitiva no pueda confundirse con la apetición propia del apetito meramente natural

común a todos los seres, es también manifiesto; porque dicha apetición se lleva a cabo inmediatamente sin previo conocimiento del objeto apetecible, y en virtud sólo de las leyes de la misma naturaleza, siempre que se den las condiciones requeridas, entre las cuales no figura el conocimiento del objeto apetecido. Pues la naturaleza, en virtud de su forma, se halla determinada ya para obrar de un modo fijo, como ocurre, por ejemplo, en las afinidades químicas que se dan entre los cuerpos. Por eso, decimos que el apetito natural sigue a su forma natural; es decir, la forma substancial por la que cualquier ser corpóreo queda constituido en su naturaleza, y que es raíz de sus propiedades.

Por el contrario, la apetición psíquica sensitiva no se dirige a su objeto si éste no es anteriormente conocido, y en cuanto que es conocido. Por ello, decimos que sigue la forma aprehendida, porque el conocimiento es una especie de forma (n. 221), aunque sólo accidental e intencional, del objeto apetecible, por la cual el sujeto apetente mediante la facultad cognoscitiva, se ve informado intencional y accidentalmente para constituirse en sujeto elicitivo de la apetición; y, si falta dicha forma, entonces el sujeto permanece indiferente para apetecer el objeto.

Así pues, dicha apetición se denomina "elícita", porque no puede ejercerse si anteriormente no se pone por parte de la facultad cognoscitiva el conocimiento del objeto apetecible. No puede haber ningún deseo de lo que se desconoce.

256.- c) No cabe identificar la apetición sensitiva con la intelectual, o volición; porque en el animal se da aquélla sin ésta última, y en el hombre no puede identificarse la volición -que ciertamente se da- con la tendencia sensitiva, como se demostrará en el libro V, tesis 27 (n. 489-499).

257.- Por último, d) la apetición psíquica sensitiva no puede identificarse con los motivos que a veces se siguen de ella espontáneamente. Primero, porque dichos movimientos, considerados en sí mismos, no son actividades de orden psíquico, -o intencionales y conscientes-, sino sólo de orden psico-fisiológico o también mecánico, si bien imperadas por la vida sensitiva.

A veces, también tales movimientos se separan de la apetición. Bien sea porque algunos movimientos, aunque falte la apetición de los mismos, pueden producirse de manera puramente mecánica, o tal vez también por el solo conocimiento, como ocurre probablemente por el influjo de las imágenes cinéstésicas en las acciones físicamente automáticas; bien sea también porque pueden darse apeticiones perfectísimas del movimiento sin que se siga movimiento alguno, como ocurre en el caso de los paralíticos, que desean ardientemente moverse, y sin embargo no pueden. Además del hecho atestiguado por la experiencia de que un hombre debidamente educado cohibe en sí mismo muchos movimientos que se seguirían por sí solos de la pura apetición psíquica abandonada a sí misma; y lo mismo ocurre en los animales, siempre que se cohibe el movimiento que espontáneamente se seguiría de la apetición, por el recuerdo de una experiencia pasada que ha resultado desagradable. Así, un perro hambriento, si está presente su dueño, se abstiene de coger el alimento que tiene delante, no sea que el dueño lo castigue.

258.- Objeciones.- Si constase por la experiencia acerca de la existencia de las tendencias psíquicas sensitivas, dichas tendencias no habrían podido quedar ignoradas de los psicólogos experimentales. Es así que, los psicólogos experimentales ignoran por completo las tendencias psíquicas sensitivas. Luego, la experiencia no demuestra la existencia de las tendencias psíquicas sensitivas.

El Consecuente es evidente.

La Mayor es verdadera, porque propio de la Psicología experimental es tratar de toda actividad psíquica que está sometida a nuestra experiencia, y en cuanto que lo está.

La Menor resulta evidente para cualquiera que considere los índices de los tratados principales de Psicología experimental.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Menor. En cuanto a la prueba aducida de la menor, distingo: Es evidente que en los índices de los principales tratados de Psicología experimental no aparecen los términos de "apetito" o "tendencia sensitiva", con que nosotros, hablando con propiedad, solemos designar las tendencias psíquicas sensitivas, -- Concedo; es evidente que en los índices de los tratados de Psicología experimental no se hallan otros muchos términos significativos de actividades que son, en realidad, tendencias psíquicas, o que las incluyan, tales como: "instinto", "emoción", "estados afectivos", "sentimiento", "intento", "orexis", "volición" y otros muchísimos, Niego.

ARTÍCULO III

NATURALEZA MATERIAL DE LAS APETICIONES SENSITIVAS

259.- Naturaleza y causas de la apetición sensitiva. Cuanto hemos de decir aquí sobre la naturaleza y causas de la apetición sensitiva, coincide con lo ya dicho en el capítulo II de este libro (n. 206--218) acerca de toda actividad de la vida psíquica sensitiva, en sus líneas generales; y lo mismo da referirlo a la apetición sensitiva que al conocimiento sensitivo.

Por lo cual, para evitar repeticiones inútiles, bastará aquí aplicar la misma doctrina a las tendencias psíquicas sensitivas.

Así pues, las principales afirmaciones acerca de la naturaleza y de las causas próximas de la apetición sensitiva, son las siguientes, para cuya demostración, llegado el caso, remitiremos al lector a la doctrina que ya anteriormente hemos expuesto y demostrado.

260.- Las tendencias sensitivas son operaciones materiales. - Pues aunque la tendencia sensitiva, al igual que cualquier otra operación perteneciente a la vida sensitiva, sea evidentemente de un orden superior a cualquier otra operación de la vida vegetativa perteneciente al orden puramente fisiológico, y, con mayor razón, a la actividad meramente física o mecánica, como ya ha quedado demostrado en la tesis 2 -- (n. 49-59) y 13 (n. 200-205); sin embargo, continua siendo una operación material, o dependiente intrínsecamente de la materia del cuerpo vivo, constituído esencialmente por el alma sensitiva, según hemos demostrado en la tesis 14 (n. 206-215). Pues una tal operación, considerada en su propia entidad, es un accidente, si bien no es sola el alma la que lo -

recibe, sino el cuerpo informado por el alma; ni tampoco lo realiza el alma sola, sino el cuerpo vivo, constituído esencialmente por el alma en su ser de cuerpo viviente sensitivo (n. 216-218).

261.- Las potencias apetitivas sensitivas son accidentes. Las energías o fuerzas, o las potencias necesarias de todo punto para realizar la apetición sensitiva, no pueden identificarse con la substancia del cuerpo constituído por el alma; por tanto, son sus accidentes. El que la naturaleza o substancia que obra, deba estar dotada de fuerzas o energías, o potencias proporcionadas para obrar, es un hecho "per se" evidente; de lo contrario, lo mismo daría afirmar que la apetición se obraba por una causa incapaz de producirla, ni se admitiría un efecto sin su causa proporcionada, lo cual va contra el principio de causalidad.

Ahora bien, tales fuerzas o energías no pueden identificarse con la substancia del alma. Pues la fuerza o la potencia de obrar pertenece a aquel sujeto cuya es la operación que requiere una tal fuerza; pero el alma no realiza la operación sensitiva, sino sólo el cuerpo, como se ha dicho en la afirmación anterior.

Tampoco pueden identificarse con la substancia del cuerpo vivo constituído esencialmente por el alma; porque, al hallarse la substancia del cuerpo vivo, constituído por el alma, en todas sus partes de su misma naturaleza o especie, las tendencias sensitivas serían realizadas por todas ellas, lo que va contra la experiencia. Si, pues, tales energías o fuerzas, o potencias se dan en el cuerpo vivo, y no son substancias, necesariamente hay que afirmar que son accidentes del cuerpo.

262.- El sujeto de las potencias apetitivas de la vida sensitiva. Las energías o fuerzas, o potencias por las cuales se realizan las apeticiones sensitivas, siendo aquéllas sus causas próximas, están, desde luego, en el cuerpo informado por el alma como en su sujeto, pero proceden del alma como de su principio. Proceden, pues, del alma; pero no están en el alma. Proceden del alma como de su principio último, radical o exigitivo, del mismo modo que cualesquiera otras potencias, operaciones y perfecciones del cuerpo vivo sensitivo; y en este sentido, pueden considerarse potencias del alma, y pueden atribuírse al alma, con toda verdad, sus operaciones.

Ahora bien, no están en el alma como en su sujeto, porque aunque procedan del alma en cuanto que informa al cuerpo, no existen más que en éste, como accidentes en su sujeto. La razón es que son materiales. Recuérdese todo lo dicho sobre la naturaleza del influjo causal del alma en las operaciones sensitivas cognoscitivas (n. 216-218), y aplíquese a explicar la materialidad de las apeticiones sensitivas.

263.- ¿Cuál es en el cuerpo la sede de las potencias del apetito sensitivo?. Las fuerzas apetitivas sensitivas por las cuales se realizan las apeticiones que son patentes a la introspección, o conscientes, tienen su sede, o están localizadas, en determinados centros del cerebro; pero nada se opone a que se admitan también fuerzas apetitivas en otros muchos centros nerviosos situados fuera del cerebro, si en ellas se admiten conocimientos inconscientes, en el sentido que explicaremos después, los cuales se siguen también movimientos de los miembros. Dondequiera que se da un conocimiento, allí parece que debe admitirse una tendencia proporcionada.

De intento, hacemos esta afirmación en forma un tanto imprecisa; pues, por tratarse de cuestión tan intrincada y sometida a tantas discusiones, tanto entre los antiguos como entre los modernos, no nos atrevemos con certeza a hacer una afirmación más precisa. La afirmación que hemos hecho está bastante cerca de la opinión de T. Pesch, que escribe: "Es cosa comprobada que este apetito se difunde por todo el cuerpo de la misma manera que el tacto y el sentido común. Así pues, toda parte sensitiva en que reside el sentido, es también órgano del apetito sensitivo. Donde hay conocimiento y sentido, allí ha de haber diversa afección del apetito".

ARTÍCULO IV

CLASIFICACIÓN ESCOLÁSTICA DE LAS TENDENCIAS BAJO EL NOMBRE DE PASIONES

264.- Los escolásticos llaman "pasiones" a las tendencias sensitivas. De todo lo dicho, queda claro por qué las apeticiones o tendencias sensitivas, en el lenguaje técnico de los escolásticos, casi siempre se denominan "pasiones". Antes de dar razón de una tal denominación, hay que notar que el término "pasión", tanto en sentido vulgar como en el que recibe de los psicólogos modernos, frecuentemente se toma en un sentido que no es del todo concorde con el que le dan los escolásticos.

Así, por ejemplo, en la forma corriente de hablar, el término "pasión" significa, desde luego, una tendencia psíquica; pero no cualquiera, sino sólo aquélla que de algún modo se considera como inconveniente, exagerada o desordenada, principalmente bajo el aspecto de la moralidad.

"El nombre de pasión -nota Suárez- por lo general se toma en un sentido peyorativo, a saber: por un acto desordenado, y ello principalmente entre los estoicos, que consideraban las pasiones como perturbaciones del ánimo que se apartan de la recta razón; de lo cual deducían que no dicen bien en un hombre sabio".

En este sentido, toda pasión es, ciertamente, una especie de tendencia, pero no toda tendencia sería pasión.

De modo semejante, entre los psicólogos modernos, el significado del término "pasión" se toma también en un sentido muy restringido por aquellos que dan el nombre de "pasión" únicamente a la tendencia predominante, o aquella tendencia a cuya satisfacción deben someterse las demás tendencias del mismo supósito.

Así, por ejemplo, De la Vaissière define la pasión como "la tendencia sensitiva que lleva hacia sí las energías de las demás tendencias". De esta definición el autor supone que "la pasión no se da naturalmente, ni por la propia naturaleza abandonada a sí misma, sino en virtud del influjo de la razón"; de lo cual, se sigue de nuevo, según el mismo autor, que toda pasión es una tendencia adquirida; y que las bestias no tienen pasiones.

Evidentemente, esta noción de pasión coincide, en verdad, con la noción de "vicio", que de por sí no se da en la bestia, cuyas operaciones se ejercen en forma ordenada; sino sólo en el hombre, que es capaz de ejercer, e igualmente de pervertir, sus tendencias sensitivas mediante el imperio de la razón.

Semejantes acepciones del término "pasión", aunque más o menos coherentes con la noción vulgar de "pasión", sin embargo nada tienen que ver con la noción de "pasión" admitida por los escolásticos, según los cuales, toda tendencia sensitiva es una pasión, así como toda pasión propiamente dicha, es también una tendencia sensitiva.

"Los peripatéticos -escribe Santo Tomás- llaman pasiones a los movimientos del apetito sensitivo; por tanto, consideran que son buenas cuando reciben la moderación de la razón; malas, en cambio, cuando se dan al margen de dicha moderación de la razón".

265.- ¿Por qué llaman los escolásticos "pasiones" a los movimientos del apetito sensitivo?. Ahora bien, la razón por la cual toda tendencia sensitiva recibe, entre los escolásticos, el nombre de "pasión", proviene de la mutación orgánica que lleva consigo el ejercicio de cualquier tendencia sensitiva; mutación que se pone más de manifiesto en la apetición sensitiva que en las operaciones cognoscitivas, mientras que en las operaciones de la vida racional formalmente no existen, por más que la íntima conexión que dichas operaciones tienen con la vida sensitiva del hombre, confiere a las pasiones humanas un modo especial de ser y de obrar.

Al respecto, Santo Tomás: "Siempre al acto del apetito sensitivo suele acompañar cierta mudanza del cuerpo, y principalmente en relación con el corazón... Así, por tanto, los actos del apetito sensitivo, en cuanto que tienen aneja dicha mudanza, se denominan "pasiones"; pero no según que significan los actos de la voluntad. El amor, pues, y el gozo, según que significan actos del apetito sensitivo, son pasiones; pero no según que significan actos del apetito intelectivo".

266.- Clasificación escolástica de las pasiones. Semejante clasificación de las pasiones considera próximamente las pasiones del hombre, en el cual las pasiones propiamente dichas -a las que es esencial alguna mudanza corporal- se hallan íntimamente relacionadas con las tendencias de la vida racional, con las cuales constituyen un único proceso psíquico. Por ello, en la clasificación escolástica de las pasiones, se incluyen también algunos aspectos que no se encuentran más que en las pasiones humanas, por el hecho de suponer conocimientos intelectuales. Por lo cual, Santo Tomás escribe que "la pasión está más en el apetito sensitivo que en el intelectivo, que se denomina voluntad". Está, por tanto, también de alguna manera en el apetito intelectivo, en cuanto que se une con el sensitivo, completándolo y perfeccionándolo en el hombre.

Esto supuesto, en Santo Tomás se encuentra una triple división de las pasiones humanas.

"La primera es aquella por la que difieren en algo equivalente al género, en cuanto que pertenecen a las diversas potencias del alma, como cuando distinguimos las pasiones de la parte concupiscible de las pasiones de la parte irascible".

"La segunda distinción de las pasiones del alma es aquélla por la que se distinguen como si fueran especies residentes en la misma potencia".

Bajo este aspecto específico, se distinguen once pasiones, de las cuales seis se refieren al apetito concupiscible, y cinco sólo al irascible.

Las pasiones de la parte o apetito concupiscible son:

AMOR = inclinación hacia el bien "simpliciter" aprehendido.

ODIO = alejamiento o apartamiento del mal "simpliciter" aprehendido.

DESEO = inclinación hacia el bien aprehendido en cuanto ausente y futuro.

HUIDA = apartamiento del mal aprehendido como ausente y futuro.

GOZO = o deleite = descanso en el bien aprehendido en cuanto actualmente poseído, al cual el sujeto se adhiere por la pasión con el fin de conservarlo.

TRISTEZA = inquietud y desfallecimiento del ánimo a consecuencia del mal aprehendido en cuanto actualmente presente.

Al apetito irascible pertenecen:

ESPERANZA = movimiento hacia el bien aprehendido en cuanto arduo, pero posible de conseguir.

DESESPERACIÓN = movimiento producido por el bien aprehendido en cuanto arduo e imposible de conseguir.

AUDACIA = movimiento hacia el mal aprehendido en cuanto terrible e inminente, si bien evitable.

TEMOR = decaimiento del ánimo a consecuencia del mal aprehendido en cuanto terrible e inminente, pero no evitable.

IRA = inclinación vehemente a reclamar o a producir un daño a aquella causa que nos produjo el mal del que somos víctimas.

"La tercera diferencia de las pasiones es prácticamente accidental, que puede ocurrir de dos maneras. Una manera, según la intensidad y la remisión, y así el celo supone la intensidad del amor; mientras que el furor la intensidad de la ira. Otra manera, según las diferencias materiales de bien y de mal, y así difieren la misericordia y la envidia, que son especies de la tristeza; en efecto, la envidia es la tristeza por la prosperidad ajena, en cuanto que se estima como un mal propio. Y así puede considerarse en otros muchos casos".

C A P Í T U L O V I

La locomoción animal propia de la vida sensitiva.

267.- Nexo y orden del capítulo.- La doctrina que hemos venido exponiendo acerca de la vida sensitiva tendencial o apetitiva, quedaría incompleta, si no tratásemos también del movimiento local que en ella resplandece, y aparece a la experiencia en evidente e íntima conexión con la vida apetitiva del ser sensitivo. Pues el movimiento local debe considerarse como una continuación de la misma tendencia, y además como complemento del todo necesario de toda la vida sensitiva, la cual, si se ve privada de él, ni puede ejercerse ni apenas imaginarse.

Para ceñirnos tan sólo, y con brevedad, a las principales y fundamentales cuestiones acerca de la locomoción, 1º, partiendo de la experiencia, recordaremos brevemente qué es y de cuántas clases el movimiento local, para dar una definición del movimiento local de que tratamos; 2º, defenderemos la realidad de la potencia vital locomotiva, así

como de su distinción de las restantes potencias.

ARTÍCULO I

QUÉ ES Y DE CUÁNTAS CLASES EL MOVIMIENTO LOCAL

268.- Qué se entiende por movimiento local.- El movimiento, tomado en sentido estricto y propio, es cualquier mutación sucesiva, que puede ser de tres clases: según la cantidad, como cuando una cosa de pequeño tamaño adquiere un tamaño mayor mediante el crecimiento; según la cualidad, como cuando el cielo obscuro de la noche se torna rojizo al amanecer, o cuando un enfermo se vuelve sano; y por último, según el lugar o el sitio que el ser ocupa en el espacio.

Por su parte, el movimiento según el lugar puede ser de otras dos maneras. Una manera, por cierta especie de dilatación o de contracción del ser que ocupa un lugar fijo, sin que abandone dicho lugar para ocupar otro. Tal es el movimiento natural del corazón en la sístole y en la diástole, de los pulmones en la inspiración y en la expiración, y también el de los músculos, por cuya tensión o relajación se mueven debidamente las distintas partes del cuerpo.

Otra manera se tiene mediante el traslado de la cosa que se muda, del lugar en que estaba primero a otro distinto, abandonado aquél.

De esta mutación es de la que tratamos únicamente aquí, a la cual le corresponde con propiedad el nombre de locomoción o traslación local, y en virtud de la cual la cosa abandona una ubicación para adquirir otra.

Como quiera que dicha mutación es la más frecuente y conocida, de ella parece haberse trasladado el nombre de movimiento para aplicarse también a las demás mutaciones.

269.- Diversidad de los movimientos de traslación local. Ante todo, hay que distinguir entre el movimiento local continuo, que se lleva a cabo en forma sucesiva y sin intermisión; y no continuo, o interrumpido, que más bien consiste en una pluralidad de movimientos continuos que se suceden unos a otros.

El movimiento local, si atendemos a las causas que lo producen, puede ser puramente mecánico, como el movimiento del agua que sale de un pozo y que ha sido producido por la fuerza de una bomba; o mecánico-vital, como en el movimiento de la sangre que circula por todo el cuerpo gracias a la contracción y a la dilatación vital del corazón; o "per áccidens" -es decir, por simple unión o contacto con otra cosa que se mueve-, como el movimiento de aquel que viaja en un tren o en un automóvil; o también violento, si tal vez se produce en contra de la natural inclinación de la persona o cosa que se mueve, como sería el movimiento de un cuerpo empujado por otro, que, por no observar por cualquier motivo las leyes mecánicas del equilibrio, se vería arrojado al suelo.

Por último -y es lo que más afecta a la cuestión que tratamos-, el movimiento de traslación local puede ser transeunte o inmanente.

Será transeunte, si lo que se mueve localmente es distinto de aquella cosa en virtud de la cual se mueve, como lo es el movimiento de las cuerdas que un guitarrista mueve mediante sus dedos. Será, en cambio,

inmanente, si lo que se mueve localmente es el mismo "supósito", que por su propia fuerza se mueve en su totalidad, o al menos mueve alguna parte de sí mismo.

El movimiento inmanente de traslación puede ser también, y de hecho es, de dos clases. Por un lado está el movimiento del supósito que se mueve en su totalidad, trasladándose del lugar que ocupa a otro lugar distinto. Por otra lado está el movimiento de sola una parte o de un miembro del supósito, permaneciendo dicho supósito en el mismo lugar.

270.- El movimiento de traslación local de que vamos a tratar. Todos los movimientos que hemos citado, se encuentran en los vivientes sensitivos, y de alguna manera puede decirse que pertenecen a la vida sensitiva; en cuanto que ésta se encuentra arraigada en la vida vegetativa y no se ejerce más que en el cuerpo y por medio del cuerpo. Pero no todos los movimientos citados son propios únicamente de la vida sensitiva; puesto que, independientemente de ella, no pocos proceden de las fuerzas o energías físicas y se ejercen, según leyes puramente mecánicas, por cuerpos incluso inorgánicos, hallándose muchos de dichos movimientos en vivientes puramente vegetativos. Ahora bien, en medio de todos ellos no existe más que un sólo movimiento que no se dé sino en los vivientes sensitivos. Tal es el movimiento local e inmanente, y por tanto vital, por el que el animal -y el hombre- se traslada a sí mismo de un lugar a otro, moviento localmente sus distintos miembros, y de una manera apropiada para conseguir o evitar algo que, mediante el conocimiento previo, ha percibido como conveniente o inconveniente a su propio interés.

Por ello, estos últimos movimientos, con toda propiedad y de modo exclusivo, decimos que pertenecen al orden de la vida sensitiva, puesto que suponen un psiquismo sensitivo sin el cual no se darían.

Con razón los antiguos los llamaban movimientos animales, al no hallarse más que en los animales y en el hombre considerado en cuanto animal. Ahora bien, teniendo en cuenta que, mediante tales movimientos, el animal o el hombre se torna capaz de trasladarse de un lugar a otro -ya sea caminando, ya arrastrándose, ya volando, ya nadando-, vemos que les conviene también el nombre de movimientos progresivos.

Así pues, es de esta locomoción animal, e incluso progresiva, de lo que hemos de tratar investigando su naturaleza y sus causas próximas; locomoción que, por más que se distinga de los restantes movimientos locales que hemos mencionado, de ellos, sin embargo, no puede separarse; y hasta tal punto depende de los mismos en su ejercicio que, si éstos llegasen a faltar, se tornaría imposible; y si se vieran perturbados, de igual modo quedaría ella misma perturbada.

271.- Precauciones que hay que tomar en esta cuestión. Así pues, al dar razón de las causas próximas de los movimientos de traslación local, hay que tener cuidado con no pensar que las fuerzas o energías físicas -que, de acuerdo con las leyes mecánicas, concurren en la ejecución de cualquier movimiento local juntamente con las fuerzas o energías de la vida vegetativa y sensitiva- de tal manera funcionan en el viviente sensitivo que parezcan darse separadas en supósitos distintos.

Pues en verdad, aunque las leyes de dichas fuerzas siempre han de cumplirse puntualmente en todo movimiento local del animal, sin embargo de tal manera dichas fuerzas se utilizan en el viviente, se atemperan

y se coordinan entre sí, que todas vienen a conspirar, con admirable teleología, a la perfecta realización del movimiento local que resulta conveniente al animal en cuestión. Pues resplandece entre ellas aquella unidad y solidaridad que es propia y exclusiva de las operaciones vitales - (n. 56-57), debido a que, si bien se trata de fuerzas plenamente distintas, pertenecen al mismo supósito, ordenándose a su propio bien.

Así, para proponer un ejemplo, si un hombre que está de pie, - se inclina de tal manera hacia su izquierda que la linea vertical que pasa por su centro de gravedad, cae fuera de su base de sustentación, ya no podrá permanecer de pie, sino que caerá al suelo perdiendo el equilibrio. Pero para que esto no ocurra, se da espontáneamente un movimiento local - por el que el hombre eleva y extiende un brazo o una pierna (o ambos a la vez) hacia su derecha; de esta forma se consigue que la linea vertical -- que pasa por su centro de gravedad, ya no caiga fuera de su base de sustentación. En este caso, no ha hecho más que cumplirse la bien conocida ley mecánica del equilibrio; pero, eso sí, gracias a la intervención oportuna y vital del movimiento local del brazo o de la pierna en interés del supósito.

Así también el ritmo de contracción y dilatación del corazón -- (sístole y diástole) por el que se realiza la circulación de la sangre, y también la profundidad y la frecuencia de la inspiración -operaciones que pertenecen todas ellas a la vida vegetativa-, se aceleran convenientemente en el hombre que va corriendo o que lleva a cabo un trabajo un tanto - intenso; efectivamente, dicho trabajo habría sido imposible de no haberse adaptado convenientemente los movimientos del corazón y de la respiración.

Del mismo modo, todas las fuerzas del viviente sensitivo, de -- cualquier orden que sean, obran con perfecta solidaridad o correlación -- fundamental, subordinadas teleológicamente al fin o al bien del supósito.

A R T Í C U L O   I I

REALIDAD DE LA POTENCIA VITAL LOCOMOTORA, Y SU DISTINCIÓN DE LAS DEMÁS POTENCIAS

Tesis 16.- Es preciso admitir una potencia vital locomotora, - distinta realmente de las demás potencias vitales del ente sensitivo.

272.- Nociones.- Entendemos por POTENCIA VITAL LOCOMOTORA el - principio próximo activo -y, por tanto, no una potencia meramente pasiva o receptiva-, en virtud del cual el ser viviente dotado de vida sensitiva es capaz de moverse a sí mismo localmente.

Como ya se ha dicho antes (n. 268), el movimiento de locomo- - ción puede ser de dos clases: total, cuando es todo el supósito el que - se mueve de un lugar a otro distinto; o solamente parcial, por el que el supósito, que permanece en el mismo lugar, mueve sus miembros localmente.

Las demás potencias vitales, de las cuales afirmamos que se distingue realmente la potencia locomotora, son potencias, bien cognoscitivas, bien apetitivas; y tanto unas como otras son, o de orden sensitivo -

-y de ellas hemos tratado hasta el presente-, o de orden racional -esto es, el entendimiento y la voluntad, de cuya existencia en el hombre, no en cambio en el animal, consta a de alguna manera por la tesis 8 (n. -- 108-120), y acerca de cuya realidad y naturaleza habremos de tratar en - el libro siguiente, dedicado todo él a la vida racional-.

Hablamos de una potencia vital locomotora para significar con ello que no cualquier potencia vital locomotora es realmente distinta de las restantes potencias vitales del ser sensitivo.

En efecto, la potencia vital locomotora puede ser de tres clases: a saber, imperante, que determina con su impulso el movimiento local; dirigente, que indica la dirección y el término del movimiento, --- guiando de alguna manera al viviente que se mueve para que no se vea perturbado en la realización del movimiento; y ejecutante, que lleva a cabo el movimiento actualmente por sí misma.

273.- Estado de la cuestión.- Cae fuera de toda duda el que -- puedan concurrir muchas fuerzas de distinto orden para la recta ejecución de los movimientos vitales de locomoción, y que, al menos cuando se trata de un movimiento local más complicado, no sólo concurran las fuerzas cognoscitivas, sino también las apetitivas, para imperar y dirigir el movimiento local.

Todos los que disputan acerca de la tesis, están de acuerdo en admitir, además de algunas potencias activas que imperan y dirigen el movimiento y que se identifican realmente con las potencias cognoscitivas y apetitivas, al menos una potencia pasiva -en aquellos miembros destinados a la producción del movimiento local, y que se componen de músculos de naturaleza estriada, convenientemente dotados de nervios- para contraerse o relajarse; y así, de dichas contracciones y subsiguientes relajaciones surgiría el movimiento local.

Pues no hay nadie que identifique dichas contracciones y relajaciones de los músculos -de las que surge el movimiento, según las leyes mecánicas- con el conocimiento y la apetición.

Por tanto, toda la cuestión presente viene a parar a lo siguiente: si esta potencia ha de ser meramente pasiva, consistente en la mera estructuración dispositiva por la que los miembros del cuerpo se tornan hábiles para recibir, sin más, el movimiento que ha de ser producido, sólo en sentido activo, por la apetición o el conocimiento; o por el contrario, si dicha potencia debe ser también, de por sí, activa, comportándose activamente en la producción del movimiento local, si bien subordinada al psiquismo que impera y dirige el movimiento.

Si se afirma lo primero, se niega la tesis que proponemos, pues no quedaría ninguna potencia activa y ejecutiva del movimiento local que fuera distinta realmente de las demás potencias del ente sensitivo. Si - se afirma lo segundo, permanece en pie la tesis.

274.- Opiniones.- Niegan la tesis, de acuerdo con la doctrina general que profesan acerca del influjo causal del alma en las operaciones vitales del cuerpo, todos aquellos que atribuyen al alma un influjo efectivo inmediato en las operaciones vitales del cuerpo, y por tanto, - también en su movimiento local. Así, los platónicos y los cartesianos -- que, en lógica consecuencia, afirman que los movimientos de locomoción -

del viviente sensitivo son puramente mecánicos.

Entre los autores escolásticos, no faltaron algunos -sobre todo antiguos y de gran predicamento- que, apoyándose en la autoridad de Aristóteles y de Santo Tomás, sostuvieron el carácter pasivo de la potencia ejecutora del movimiento local. Entre ellos hay que incluir a Cayetano, Ferreriense, Capréolo y otros, cuyas citas pueden encontrarse en Urráburu, quien se encarga de reproducir e interpretar los textos de Santo Tomás que dichos autores aducen en favor de su opinión.

El carácter de potencia activa, distinta de cualquier potencia apetitiva y cognoscitiva -según se establece en la tesis-, lo afirmaron ya muchos escolásticos antiguos, como Enrique Gandavense, además de otros muchos totalmente adictos a la doctrina de Santo Tomás, entre los cuales cabe citar a Toledo y Juan de Santo Tomás; y, entre los modernos, a casi todos, como Tongiorgi, Lahouse, De Backer, Pesch, Gredt, Farges, Hugon, Mercier, Maquart y el mismo Urráburu, que trata la cuestión, con verdadera profundidad y erudición, en la obra y en el lugar citados. Todos ellos no pueden dejar de invocar de su parte el patrocinio de Santo Tomás.

Entre todos los autores que admiten una potencia activa locomotora distinta del apetito sensitivo, destaca Suárez; el cual, a pesar de su resistencia a admitir la distinción real entre las potencias sensitivas, sin embargo sostiene como más probable la distinción real de la potencia activa productora del movimiento local, respecto de las demás potencias, y responde a todas las objeciones en contrario.

En cuanto al pensamiento de Santo Tomás acerca de esta cuestión, algunos autores afirman que es ambigüo. Ahora bien, como quiera que no puede admitirse que Santo Tomás no sea consecuente consigo mismo, y constituyendo una regla de correcta interpretación el interpretar los puntos más obscuros de un autor, o que han sido poco esbozados por él, en coherencia con las afirmaciones totalmente explícitas de él al tratar del mismo asunto en otro lugar, y no a la inversa, es nuestra firme opinión que la tesis, tal como se propone, contiene la verdadera doctrina de Santo Tomás.

275.- Prueba de la tesis.- Según todos lo admiten, para la ejeción del movimiento local del animal se requiere una fuerza motriz, o una potencia activa.

Pues, de otro modo, se daría un efecto sin causa.

Es así que, dicha fuerza motriz o potencia activa ejecutiva del movimiento local no se identifica con ninguna potencia psíquica, ni a) cognoscitiva, ni b) apetitiva, del animal o del hombre.

Luego, es preciso admitir una fuerza motriz o potencia activa distinta de las demás potencias del hombre o del animal.

La Consecuencia es evidente; toda vez que las restantes potencias del animal o del hombre, o son cognoscitivas o son apetitivas; y, además, únicamente a ellas -sobre todo, a la potencia apetitiva- recurren los adversarios de la tesis.

Demostración de La Menor:

276.- 1º A PARTIR DEL OBJETO Y DE LAS OPERACIONES de las potencias de que se trata.

a) Por lo que se refiere a las potencias cognoscitivas, su operación y su objeto es conocer o aprehender intencionalmente un objeto ---

concreto y material, cuando se trata de la potencia sensitiva; o abstracto y universal, si se trata de la intelectiva; siendo así que la fuerza o energía cognoscitiva, en cuanto tal, no puede extenderse a nada más.

Ahora bien, el objeto de la potencia activa motriz es producir movimientos de traslación local, mediante la contracción o dilatación -- apropiada y coordinada de los numerosos músculos que, aplicados a las partes móviles del cuerpo, las mueven de distintas maneras, en sentido local, conforme a las leyes mecánicas.

Queda, pues, claro que las operaciones y los objetos de las potencias cognoscitivas, por una parte, y el objeto y las operaciones de - la potencia activa productora del movimiento, por otra, son tan diferentes entre sí, y hasta tal punto irreductibles al mismo orden de actividad, que de ninguna manera cabe considerar que pertenezcan al mismo objeto formal.

Puede, desde luego, ocurrir que para realizar un movimiento de manera perfecta y ordenada, e incluso para determinarlo simplemente, se requiera el conocimiento previo del movimiento que se va a hacer; y, por tanto, nada se opone a que podamos tener una potencia cognoscitiva en calidad de potencia directiva del movimiento local. Pero dirigir el movimiento local o incluso imperar que se haga, no es nunca lo mismo que ejecutarlo.

Y así, la persona que conduce un automóvil, puede decirse que dirige e impera su movimiento de locomoción, pero evidentemente no es -- ella la que lo realiza; ni por sí sola semejante dirección bastaría para realizar el movimiento local, de no estar dotado el automóvil de fuerza motriz. Del mismo modo, el movimiento de los miembros del cuerpo, por el que éste se traslada de un lugar a otro distinto, está dirigido, sin duda alguna, por el conocimiento del hombre o del animal que se mueve; pero de ninguna manera podría realizarlo sola la potencia cognoscitiva, si no funcionase convenientemente la máquina viva del cuerpo que pretende - moverse, y si no estuviese dotada de potencia activa locomotora.

277.- b) Otro tanto debemos afirmar de la potencia apetitiva. En efecto, la operación de toda potencia apetitiva y el objeto de la misma es únicamente una inclinación o propensión, de orden psíquico o intencional y consciente, hacia aquel objeto que previamente ha sido conocido como conveniente; o, por el contrario, una aversión hacia él, si ha sido aprehendido como no conveniente.

Dicha propensión o aversión, que constituye una actividad de - orden intencional y consciente, no puede confundirse con la ejecución -- del movimiento local; ejecución que, aunque esté al servicio de la actividad psíquica, no es, como tal, una actividad psíquica; ni se realiza - por la sola apetición, sino únicamente por la fuerza motriz de los músculos del animal o del hombre, por la que dichos músculos se contraen o se dilatan de una forma tan apropiada y coordinada, que de ellos se sigue, según las leyes mecánicas, el movimiento pretendido por el apetito.

El apetito, desde luego, puede imperar tales movimientos, pero no puede realizarlos por sí mismo, ni por unos músculos que se comportasen de forma meramente pasiva, si en ellos no se diese una potencia activa para contraerse o relajarse de manera ordenada y vital. Y ello de tal suerte que, al llegar a faltar o verse perturbada la potencia activa en -

cuestión, el movimiento deseado queda, en consecuencia, impedido o perturbado.

Así pues, de la misma manera que el apetito impera las operaciones de las demás potencias sin que por sí mismo las realice; así también impera los movimientos locales, de manera que no es él el que los realiza, sino sólo la potencia activa motriz de los músculos del cuerpo.

Así también, por ejemplo, el apetito o la voluntad impera en el movimiento local de los dedos para escribir; ahora bien, el acto por el cual escribo -para emplear las palabras de Suárez-, "no sólo es un acto vital en cuanto que es puesto y apetecido por el apetito, sino también en cuanto que es ejecutado por la misma mano, pues hay que afirmar que el movimiento de la mano es verdaderamente vital". Luego, en relación con dicho movimiento, la mano no tiene un comportamiento meramente pasivo, sino también activo. Luego, existe en la mano una potencia para el movimiento en cuestión distinta del apetito.

278.- 2º PRUEBA DE EXPERIENCIA. Los biólogos afirman unánimes que el aparato locomotor consta de dos clases de tejidos, de los cuales unos -como son los huesos y las partes duras que constituyen el esqueleto- tienen un comportamiento meramente pasivo en la realización del movimiento; mientras que otros -denominados músculos, que se hallan insertos en los huesos y en las partes duras- se comportan de manera totalmente activa en la producción del movimiento local; pues con sus contracciones y relajaciones mueven mecánicamente las partes del esqueleto, de cuyo movimiento se sigue el de traslación local según las leyes mecánicas. Con todo, aunque los movimientos de los distintos miembros se sigan mecánicamente de las contracciones y relajaciones de los diversos músculos, las mismas contracciones o relajaciones no se realizan mecánicamente, sino vitalmente. De aquí tomamos pié para establecer el siguiente argumento:

279.- a) Dichas contracciones o relajaciones de los músculos son verdaderamente vitales e inmanentes; porque se realizan en los mismos músculos por la propia fuerza activa de ellos; y los músculos en cuestión son los que mueven y, a la vez, son movidos.

Pues la fuerza activa de que están dotados los músculos para contraerse y relajarse oportuna y ordenadamente, y que puede llamarse contractibilidad activa, no puede confundirse con la contractibilidad puramente pasiva propia de la elasticidad de que gozan algunos cuerpos no vivientes. Porque, debido a la contractibilidad activa, el músculo se contrae sin haber sido dilatado anteriormente. Mientras que el cuerpo elástico no viviente, dotado sólo de contractibilidad pasiva, no puede contraerse si anteriormente no ha sido estirado por una fuerza venida hasta él desde fuera.

Además, en virtud de la contractibilidad que es propia de la elasticidad, el cuerpo que se contrae, distendido violentamente de su estado natural, tiende a recuperar el primitivo estado de reposo. Ahora bien, por la contractibilidad vital, el músculo vivo abandona su estado de reposo para que pueda mover convenientemente, y trayéndose él, los huesos o las restantes partes del cuerpo en que se halla inserto.

b) El músculo, al realizar esta operación, se comporta de modo verdaderamente activo y lleva a cabo un trabajo más o menos intenso por el que se fatiga. Pero no se fatigaría si su comportamiento fuera meramente pasivo en la producción del movimiento de los miembros del cuerpo.

Y así, el arado del que tira una mula al arar, no sufre ningún cansancio, porque su comportamiento en la labor es meramente pasivo; mientras que - si se cansa la mula que arrastra el arado, y también el labrador que lo lleva y que lo guía, porque tanto éste como la mula se comportan activamente, trabajando con la fuerza activa de sus propios músculos.

c) Por último, si los músculos se comportasen de modo meramente pasivo en la realización del movimiento, y la única potencia activa - ejecutiva de dicho movimiento fuera el apetito, el movimiento podría continuar mientras durase el apetito de moverse. Pero la experiencia atestigua que las cosas ocurren muy de otra manera. En efecto, muchas veces tenemos grandes deseos de caminar con rapidez o de correr, y ello no nos - resulta posible, no ya por falta del apetito, sino porque las fuerzas activas de los músculos se encuentran disminuídas por la fatiga.

280.- Objeciones.- Supuesta la dirección del conocimiento, la eficaz determinación del apetito y la disposición meramente pasiva de -- los órganos en movimiento, nada falta ya para que se produzca el movimiento local. Luego, resulta supérfluo el establecer una potencia activa locomotora distinta de las demás potencias sensitivas.

Respuesta: Niego el Antecedente. Pues no basta una disposición meramente pasiva, mecánica o no vital de los órganos, sino que se requiere que dicha disposición sea vital y activa, pero no se daría sin la potencia activa que existe en los órganos.

281.- La potencia locomotora activa, si se da, es vital; y, -- por tanto, o pertenece a la vida vegetativa, o a la vida sensitiva, o a la vida racional. Es así que no puede afirmarse ninguna de estas tres cosas.

No se puede afirmar lo primero: porque evidentemente, como antes se ha demostrado, no se da en las plantas, que gozan solamente de vida vegetativa, como queda dicho en la tesis 6 (n. 93-99), y no son capaces de movimiento alguno de traslación local (n. 99).

Tampoco puede afirmarse lo segundo. Porque la vida sensitiva - es una clase de vida psíquica, cuyas operaciones son intencionales y conscientes.

Por último, tampoco pertenece la locomoción a la vida racional como tal, por la misma razón.

Respuesta. 1º: El argumento puede urgirse en el sentido de que la locomoción, si se admite que es vital, debe pertenecer a algún género de vida; y si no se admite como vital, no es lícito equipararla al movimiento meramente mecánico, según los postulados absurdos del materialismo o del cartesianismo. Por tanto, si el argumento de la objeción poseyera alguna fuerza, no habría más remedio que negar la realidad misma de - la locomoción animal, que constituye un hecho evidentísimo.

Respuesta. 2º: La potencia vital locomotora es propia y exclusiva de la vida sensitiva o animal, pero por el mismo hecho se encuentra también en la vida racional del hombre, en cuanto que el hombre también es animal, y además influye no poco con su psiquismo racional en la propia locomoción imperándola y dirigiéndola, aunque no llevándola a cabo.

En sentido remoto, cabe incluso afirmar que la potencia locomotora hunde sus raíces en la vida vegetativa, cuyo vigor vital presupone,

y sin la cual la vida sensitiva se tornaría imposible; siendo como es -- una ulterior expansión y perfección de la irritabilidad vital vegetativa, como antes se ha afirmado (n. 96).

Por todo ello, es claro ya qué es lo que hay que decir al primer miembro y al tercero del trilema.

En cuanto al segundo, Distingo: La vida sensitiva es un género o grado de vida psíquica que abarca sensaciones y apeticiones, que son - operaciones intencionales y conscientes, y además operaciones de locomoción, que aunque de por sí y formalmente no sean intencionales y conscientes, sin embargo constituyen un complemento necesario de las operaciones psíquicas de conocimiento y apetito sensitivos; operaciones que, desprovistas de movimiento local, resultarían completamente inútiles, e incluso se tornarían imposibles, Concedo; es un género o grado de vida psíquica que abarca únicamente las operaciones intencionales y conscientes de conocimiento y apetito sensitivos, Niego.

C A P Í T U L O V I I

La vida afectiva emocional o sentimental.

282.- Nexo y orden del capítulo. De los cuatro aspectos de la vida psíquica, que en ella, considerara en sentido fenomenológico, hemos distinguido desde el principio (n. 198 c) en la ordenación didáctica de nuestro estudio, hemos intentado hasta el presente dar razón de los tres primeros, en cuanto que pertenecen a la vida sensitiva. Nos queda tratar, aunque sea brevemente, del cuarto aspecto, es decir: de las distintas modificaciones de la vida psíquica, que ya entonces dividíamos en: a) modificaciones de la vida psíquica que pueden sufrir los conocimientos (o -- cogniciones), sobre todo en razón de su dirección hacia el objeto, llamada atención; b) modificaciones que sobrevienen a las operaciones psíquicas por el mismo ejercicio y dicen referencia principalmente al aspecto tendencial, como el hábito; y c) modificaciones de la vida psíquica que proceden de la relación que guarda toda la actividad psíquica con el sujeto que la ejerce, y que por ella se ve afectado de muchas maneras. Las dos primeras clases de modificaciones pertenecen a la vida psíquica en - cuanto intencional; mientras que la tercera, le pertenece en cuanto consciente.

Estas tres clases de modificaciones podrían tratarse aquí, a - propósito de la vida sensitiva. Ahora bien, como quiera que a) la atención y b) el hábito encuentran su lugar más perfecto y propio en la vida racional, de ellos trataremos mejor en el libro V.

c) Las afecciones, en cambio, de la vida psíquica tienen plena vigencia y desarrollo en la vida sensitiva tanto del animal como del hombre; por lo cual, útil será hacer aquí alguna exposición acerca de dicho aspecto.

Dando de lado en una obra como la nuestra, a las innumerables - cuestiones que podrían suscitarse a propósito de la vida psíquica afectiva, la claridad de la exposición requiere que, primeramente declaremos la

cuestión de que vamos a tratar, así como los diferentes nombres que puede tener, entre los cuales escogeremos el de "sentimiento". Sólo entonces pasaremos, en segundo lugar, a decidir si el sentimiento, considerado en sentido fenomenológico, ha de ser tenido o no como algo distinto de cualquier otro aspecto de la vida psíquica. Por último, en tercer lugar, pasaremos a determinar lo que es el sentimiento, considerado en sentido ontológico.

ARTÍCULO I

EL ASUNTO DE QUE TRATAMOS Y SUS DISTINTOS NOMBRES

283.- La cuestión presente.- Nadie se atreve a negar que todo ser corpóreo, dotado de vida psíquica, tanto animal como hombre, por el mismo ejercicio de esta vida, muchas veces se ve afectado, al menos en formas distintas, por una clase de afección consciente. Ahora bien, la cuestión fundamental que se nos ofrece para ser resuelta en primer lugar, antes de proceder a determinar la naturaleza ontológica de dichas afecciones (lo que se hará en el artículo siguiente), es saber qué relación guardan estas afecciones, consideradas en su aspecto fenomenológico, con los conocimientos (o cogniciones) y tendencias, cuya naturaleza ya nos es conocida por lo que hasta aquí se ha dicho. En otras palabras, ¿pueden reducirse las afecciones a las operaciones intencionales mencionadas, o bien la introspección nos las muestra como cosas distintas?.

284.- Importancia y dificultad de la cuestión.- La cuestión presente acerca de la realidad, carácter específico y naturaleza de las afecciones de la vida psíquica, no constituye una mera curiosidad, sino que posee una gran transcendencia; tanto por el hecho de que, sobre todo en nuestros tiempos, se plantea con gran vehemencia, aunque bajo distintos nombres, por los psicólogos experimentales, resolviéndose no pocas veces torcidamente por falta del debido enfoque filosófico; como también porque, si se le da la debida solución, no se cosecharán más que ventajas, tanto en la psicología teorética, que tiende a conocer en profundidad la vida psíquica, como en la psicología práctica, que mira a ordenar las propias operaciones psíquicas y morales, y a dirigir las ajenas.

Sin embargo, tales cuestiones, en el estado actual de la ciencia psicológica, son de muy difícil solución y se hallan envueltas en densa obscuridad por un buen número de razones: 1º, porque parece que ni Aristóteles ni los antiguos escolásticos trataron ex profeso de esta cuestión, sino que lo hicieron únicamente bajo el aspecto de tendencia; 2º, porque los primeros filósofos en tratar directamente la cuestión, lo hicieron bajo la guía de una falsa filosofía, y los psicólogos experimentales posteriores no quedaron inmunes del influjo pernicioso de tal filosofía; 3º, porque los destacados filósofos neoescolásticos que empezaron a tratar de nuestro asunto, tal vez no han hallado todavía el camino acertado para armonizar los hechos de experiencia con los principios sentados por los antiguos, de los que, en forma totalmente laudable, tratan de seguir, y 4º, por último y principalmente, porque, en relación con el

aspecto afectivo de la vida psíquica, se echa de menos aún una terminología apropiada y admitida por todos, estando tomada la mayoría de las veces del lenguaje vulgar en el que, por lo común, no están significadas las puras afecciones, sino que también se incluyen otros aspectos de la vida psíquica.

285.- Nombres distintos del asunto que vamos a estudiar.- Además de los vocablos innumerables que se encuentran en los léxicos de todos los idiomas y que se refieren más o menos al aspecto afectivo, hablan de dicho aspecto todos aquellos que en sus tratados científicos tratan de "los estados afectivos", o de "la vida afectiva", o "emocional", o "sentimental", y denominan al asunto o punto que centra nuestra atención, "afección", "emoción" o "sentimiento".

El término de "emoción" se aplica, en sentido propio, a aquéllas afecciones que implican una notable y súbita conmoción orgánica; mientras que el de "sentimiento" suele aplicarse a aquellas otras afecciones que, o no son tan intensas, o son de un orden superior o espiritual. Falta, en consecuencia, un nombre genérico que prescinda de tales diversidades. Por lo que se refiere a la presente cuestión, tanto la "afección", como la "emoción" y el "sentimiento" pueden tomarse en el mismo sentido, para indicar el aspecto afectivo de la vida psíquica. Pues ello basta para dilucidar la cuestión que se plantea en el artículo siguiente, y que es únicamente si el sentimiento, considerado en su aspecto fenomenológico, puede decirse que es lo mismo que el conocimiento (cognición) o la tendencia; o, por el contrario, aparece claramente distinto de dichas operaciones intencionales, de suerte que sea merecedor de un especial estudio e investigación.

ARTÍCULO II

¿HEMOS DE ADMITIR EL SENTIMIENTO, CONSIDERADO EN SU ASPECTO FENOMENOLÓGICO, COMO ALGO DISTINTO DEL CONOCIMIENTO Y DE LA TENDENCIA?.

286.- La opinión que vamos a seguir.- Defendemos que el sentimiento, considerado en su aspecto fenomenológico, debe considerarse completamente distinto tanto del conocimiento (cognición) como de la tendencia, y que no puede reducirse, en modo alguno, a dichas operaciones intencionales. Aristóteles y los antiguos escolásticos, principalmente Santo Tomás, hicieron no pocas y hermosas afirmaciones acerca de los sentimientos al tratar de las pasiones; nombre con el cual designaban las tendencias, como anteriormente se dijo (n. 264-265 y 284). Ahora bien, de los sentimientos, en cuanto tales, no trataron expresamente. En consecuencia, no pueden ser considerados como adversarios, al no haberse planteado la presente cuestión, y cuanto hemos de decir nunca puede oponerse a su doctrina, sino que pretende servirle de complemento. Existen muchos y destacados neoescolásticos que reconocen la necesidad de tratar expresamente del sentimiento, si bien algunos, con el fin de armonizar su opinión con la doctrina escolástica, consideran que el sentimiento es una

especie determinada de tendencia, denominándolo tendencia en sentido impropio y amplio.

Pensamos, sin embargo, que esta opinión no puede sostenerse, ya que no hay que confundir el sentimiento con ninguna tendencia que verdaderamente lo sea. Es más, consideramos incluso que el sentimiento es una afección de tal naturaleza que no solamente aparece en la tendencia, sino que también se da en el puro conocimiento (cognición) libre de toda tendencia.

287.- <u>Fundamentos de esta opinión</u>.- Tanto los conocimientos como las tendencias, según se ha demostrado en los capítulos anteriores de este libro, son esencialmente: a) operaciones o actividades que, en cuanto tales, requieren una potencia o fuerza activa, y b) son también esencialmente intencionales; es decir, no pueden entenderse sin una relación entre el objeto de las mismas y el sujeto; relación que es centrípeta en el conocimiento y centrífuga en la tendencia.

Por el contrario, la introspección del sentimiento nos lo descubre: a) no como una operación o actividad por la cual se produce algo, sino como algo que ofrece más bien un aspecto de "pasión"; y además b) como algo que, considerado en sí mismo formalmente y en cuanto tal, no es intencional. <u>Luego</u>, al menos según la introspección, o el aspecto fenomenológico, es preciso decir que el sentimiento es algo esencial y fundamentalmente distinto de cualquier operación psíquica, tanto si es conocimiento como tendencia, si bien no puede darse sin estas operaciones ni separado de ellas.

288.- a) LA INTROSPECCIÓN DEL SENTIMIENTO NOS LA DESCUBRE NO COMO UNA ACTIVIDAD PSÍQUICA. Pues más bien aparece como algo por lo que simplemente nos vemos inmutados y afectados en el mismo ejercicio de la actividad psíquica.

En efecto, ya que no siempre, sí al menos muchas veces somos conscientes de muchos sentimientos que, aunque aparecen juntos con conocimientos o apeticiones, sin embargo no pueden identificarse con ellos.

Tales son (por citar sólo algunos ejemplos de los innumerables que pueden traerse a colación): la "satisfacción" que experimenta el artista por la obra de arte que con toda perfección ha llevado a cabo; o el matemático, por la solución que ha dado a un problema difícil; los "sentimientos estéticos" que surgen en el ánimo por la pura contemplación de un objeto hermoso; los sentimientos de "soberbia", "vanidad", "humildad", "vergüenza", "pudor", "responsabilidad", etc.; los "remordimientos" de la conciencia moral por un pecado que se ha cometido, o los sentimientos de "paz" y "gozo" en el cumplimiento de una obligación o de un deber difícil; los sentimientos llamados "tristeza" o "alegría", "consolaciones" y "desolaciones"; la "seguridad" y "confianza" en sí mismo durante la realización de una obra, o, por el contrario, la "turbación" y "congoja", "amargura" y "angustia", y otros sin cuento que se producen mediante la intervención del psiquismo superior, y que ya en otro lugar hemos intentado clasificar y describir.

Además, otros muchos sentimientos pueden aducirse de un orden puramente sensitivo, incluso periférico, que igualmente no pueden considerarse como actividades, ni tampoco reducirse a conocimientos o tendencias.

Tales son, por ejemplo, los sentimientos de "hambre" y "sed", "dolor" y "placer"; lo que la gente dice "humor bueno o malo"; las "afecciones cenestésicas" por las que nos vemos alcanzados de tantas y tan distintas maneras, según que las funciones orgánicas se realicen bien o mal; la "fatiga" o las "ganas de trabajar", ya sea en la realización de un trabajo muscular -por ejemplo, al caminar o en un ejercicio corporal cualquiera-, ya sea también al estudiar, al escribir, al hablar y al llevar a cabo cualquier trabajo mental; cosa que no es posible sin la cooperación del organismo.

Si tales sentimientos se identificasen del todo con los conocimientos o con las tendencias, tanto de orden racional como de orden sensitivo, incluso periférico, mantendrían con ellos una rigurosa proporción en cuanto a su existencia, intensidad y cualidad; de tal forma que los mismos sentimientos habrían de responder siempre a determinados conocimientos o apeticiones; e igualmente, una vez cambiados los conocimientos o las tendencias, los sentimientos habrían de cambiarse en la misma proproción. Pero la propia experiencia se encarga de poner de manifiesto como todo esto más bien se da al contrario.

Por ejemplo, el que se ve afectado por una fuerte tristeza, puede traer a su recuerdo acontecimientos felices, e igualmente dirigir su consideración a cosas alegres, sin que por ello consiga disipar la tristeza que le embarga; más aún, puede ocurrir que le sobrevenga una tristeza mayor. Si el cansancio -que ciertamente es un sentimiento- se identificase con la apetición, no podría darse ninguna explicación a un hecho evidente por demás, a saber: que el que se encuentra cansado debido a haber sostenido un trabajo excesivo y prolongado, no puede continuar trabajando, por más que lo desee con todas sus ganas no sólo mediante su voluntad racional, sino también mediante una apetición sensitiva seria y -por lo que a él mismo se refiere- totalmente eficaz.

289.- b) EL SENTIMIENTO FORMALMENTE CONSIDERADO NO APARECE TAMPOCO COMO ALGO INTENCIONAL. Pues no supone la relación entre el sujeto y el objeto por la cual se define la intencionalidad (n. 191). Pues la introspección, al menos muchas veces, al igual que en los demás sentimientos a que nos hemos referido, no percibe otra relación que no sea la que se da entre el mismo sentimiento y el sujeto afectado por él; y una vez puesta dicha relación, se comprende que el sentimiento se dé perfectamente, antes de que podamos preguntarnos por la causa del mismo, mediante el discurso, y aunque no seamos capaces de asignarle una causa.

Si ocurre que alguna vez asignamos, de alguna manera, un sentimiento a un objeto determinado, atribuyendo algún valor a dicho objeto -de suerte que nos alegramos con su consecución mientras que nos entristecemos si nos vemos privados de él-, no lo hacemos si no es mediante un determinado conocimiento o tendencia, que siempre son en sí mismos algo intencional.

Así pues, la intencionalidad que atribuímos alguna vez al sentimiento, no le es esencial, y no es más que mediata, es decir: mediante el conocimiento o la tendencia. En otras palabras: todo conocimiento y también toda apetición son ciertamente acontecimientos inmanentes al sujeto cognoscente y apetente, pero a la vez son transcendentes, en cuanto que aprehenden o apetecen un objeto distinto de alguna manera del sujeto

y contrapuesto al mismo (n. 191). Mientras que el sentimiento, por el contrario, es un acontecimiento puramente inmanente, y de ninguna manera es transcendente por sí mismo, sino en virtud de un conocimiento o de una tendencia, cuya experiencia psíquica -que es lo mismo que la conciencia que hemos llamado fundamental (n. 192)- lleva consigo inmediatamente el sentimiento.

ARTÍCULO III

QUÉ ES EL SENTIMIENTO CONSIDERADO EN SU ASPECTO ONTOLÓGICO

Tesis 17.- El sentimiento considerado en su aspecto ontológico: 1) es un modo de la conciencia fundamental de la actividad psíquica total realmente distinto de ella, y para explicar su producción y diversidad, 2) no se requiere ninguna fuerza o potencia activa distinta de las potencias cognoscitivas y apetitivas.

290.- Nociones.- Tomamos aquí el sentimiento en su sentido más universal anteriormente definido (n. 285), que comprende toda clase de afecciones o emociones. Es decir, se trata de la misma entidad respecto de la cual hemos mostrado en el artículo anterior -considerada en su aspecto fenomenológico- que ofrecía un aspecto distinto de las actividades cognoscitivas y apetitivas.

Considerar el sentimiento en su aspecto ontológico equivale a considerarlo en cuanto a su propia realidad, es decir: en cuanto que es en sí mismo, con independencia de la consideración de la mente.

El MODO puede tener muchos significados, tanto en el lenguaje vulgar como en el técnico propio de las ciencias. Dejando a un lado los significados vulgares, en sentido filosófico y hablando en general puede decirse que es una determinación actual de la cosa indiferente.

Semejante determinación, si se da tan sólo en la mente que concibe la cosa, ora así ora de otra manera, constituirá un modo lógico. Pero si la determinación actual se da también fuera de la mente en la cosa en sí, que ahora se encuentra determinada de esta manera, y después puede estarlo por su propia parte, de otra, sin que haya recibido o perdido absolutamente ninguna entidad propiamente dicha que posea su ser propio, entonces constituirá un modo físico y real.

El MODO FÍSICO podemos definirlo con Lossada: "La determinación real y última -distinta del sujeto- de la indiferencia del mismo para recibir una denominación que le es propia".

Puede describirse con Urráburu: "La entidad o realidad distinta realmente del sujeto, cuyo ser consiste en su totalidad en la última determinación de la cosa para desempeñar una función o para tener actualmente una denominación real, sin la cual, al menos tal como se da en el individuo, la cosa puede continuar en absoluto siendo la misma".

291.- LA CONCIENCIA FUNDAMENTAL -que también puede llamarse directa y "exércita", como antes hemos hecho ver (n. 192)- consiste en la misma experiencia de cualquier actividad psíquica o intencional, que es inseparable de ella.

Pues la inmanencia, que es esencial a cualquier género de vida, en la vida psíquica no es una inmanencia ciega y de mera presencia, como ocurre en la vida vegetativa; sino una inmanencia aprehendida de modo -- "exército" por el sujeto que realiza la operación psíquica, ya sea sensitiva ya intelectual, y que, por el mismo hecho, la experimenta; consistiendo precisamente en dicha experiencia inmanente la conciencia fundamental.

Decimos, además, la CONCIENCIA FUNDAMENTAL DE LA ACTIVIDAD PSÍQUICA, lo que no es lo mismo que decir simplemente actividad psíquica. - Porque, aunque la conciencia fundamental sea esencial a cualquier acontecimiento verdaderamente psíquico, ya sea intencional ya sea no intencional, sin embargo se define de manera distinta a la intencionalidad. Pues la actividad u operación psíquica, en cuanto que es intencional -o en cuanto que connota esencialmente un objeto-, se define, se especifica y se - diversifica por el mismo objeto al que dice esencialmente relación. Mientras que la conciencia fundamental a pesar de que sea inseparable de la actividad u operación intencional, no se define por relación a su objeto, sino por la relación de la actividad psíquica al sujeto que la ejerce recibiéndola en sí.

292.- Añadimos que es <u>un modo de la conciencia fundamental de la actividad psíquica total</u>.

Ahora bien, la actividad psíquica total no excluye de ninguna manera las actividades psíquicas parciales, sino más bien abarca a todas las que se ejercen en cada momento, y que pueden ser de los más distintos órdenes.

Abarca todas las actividades psíquicas actuales, no a la manera de una simple suma, agregado o yuxtaposición, sino en cuanto que de - hecho resulta de ellas una sola actividad total, en razón de la interdependencia, correlación y solidaridad vital de las mismas. A esta unidad y totalidad de las actividades propias de la vida psíquica, corresponde también un modo especial, total y único, de la conciencia de dichas actividades, y es precisamente en este modo en el que afirmamos que consiste el sentimiento, que es también una unidad y una totalidad formada por muchos sentimientos.

Dirigiendo nuestra reflexión sobre el propio psiquismo, podemos distinguir en él distintas actividades, investigándolas separadamente -- unas de otras, y así podemos llegar a distinguir también entre los distintos modos pecualiares, que corresponden a las distintas experiencias conscientes de las diferentes actividades. Pero de hecho, y si no establecemos dicho análisis, el modo con que decimos que se halla identificado el sentimiento, aunque sea múltiple en razón de la diversidad de las operaciones psíquicas actualmente ejercidas, no se manifiesta a la mente como múltiple, sino como una unidad y una totalidad; de la misma manera que constituyen también una unidad y una totalidad las innumerables y -- distintas operaciones actualmente ejercidas.

293.- Por último, afirmamos que el modo en cuestión es realmente distinto de la conciencia fundamental de la actividad psíquica a que el modo pertenece.

La distinción, como bien sabemos, puede ser real y de razón. - Decimos que la distinción es real cuando se da en las cosas independientemente de la consideración de la mente, como la distinción entre el hombre y la piedra. Distinción de razón es la que conviene a las cosas con

dependencia de la consideración de la mente; es decir, en cuanto que las cosas son conocidas mediante conceptos inadecuados y precisivos, como es la distinción entre el hombre y el animal, al tratar del hombre individual. En efecto, aunque el animal y el hombre realmente se identifiquen en el hombre individual, sin embargo tienen expresiones mentales distintas, toda vez que los conceptos de animal y de racional manifiestan notas inteligibles distintas, y así mismo son susceptibles de distintas definiciones.

Por otro lado, la distinción real puede ser positiva o negativa, según que se dé entre un ente y otro, o entre un ente y su negación, como entre el hombre existente y el hombre posible.

La distinción real positiva, a su vez, suele dividirse en mayor: que se da entre aquéllas cosas que, de por sí, poseen alguna perfección absoluta, ya sea substancial ya accidental; y menor, llamada también modal, porque se da entre una cosa y un modo de la misma, que no posee ninguna perfección absoluta, sino que consiste en la pura determinación de la cosa que es indiferente para tener o no un tal modo como el hecho de que Pedro esté sentado (sesión) se distingue del mismo Pedro.

294.- Estado de la cuestión.- Dando por supuesta la verdad del análisis fenomenológico del artículo anterior, en el sentido de que existe el sentimiento, y que es, además, algo fundamentalmente distinto del conocimiento y de la tendencia, damos un paso más en esta tesis en orden a determinar la naturaleza real del sentimiento bajo el aspecto ontológico, y acerca de ello nos preguntamos dos cosas: 1º qué es, en fin de cuentas, el sentimiento considerado en sí mismo y en acto segundo; y, 2º qué es el sentimiento considerado en acto primero, o lo que es lo mismo: cuáles son las causas del sentimiento y de la enorme diversidad de sentimientos.

295.- Opiniones.- En la primera parte de la tesis respondemos a la primera cuestión, afirmando que el sentimiento es más probablemente un modo físico de la conciencia fundamental de cualquier actividad psíquica, entendiéndola como total y unificada, según se manifiesta espontáneamente en la experiencia. En la segunda parte, afirmamos como cierto que, si se admite la primera, no es preciso admitir ya ninguna otra fuerza o potencia activa distinta de las potencias cognoscitivas y apetitivas, que pueda llamarse con propiedad facultad del sentimiento, para explicar la existencia, así como la diversidad, de los sentimientos.

Son adversarios de la primera parte todos aquellos que intentan reducir el sentimiento al conocimiento, e incluso algunas veces al sólo conocimiento sensitivo. Frecuentemente ésto lo afirman muchos, que se ven inducidos a un tal error por el origen del nombre "sentimiento", que filológicamente se deriva de "sentiendo", y denominan sensibilidad a la capacidad de sentimiento. Los autores principales que, de alguna manera, pretenden reducir el sentimiento al conocimiento, son: Stumpf, Ziehen, Locke, Herbart y Nahlowski.

A la primera parte de la tesis se oponen también todos los que confunden el sentimiento con la tendencia, o los que sostienen que no es más que una especie de tendencia, y podemos citar, entre los más destacados, a Fröbes, Donat y Willwoll.

Se opondría asimismo a la afirmación de la primera parte el -- que, admitiendo que el sentimiento es distinto del conocimiento o de la tendencia, afirmase, sin embargo, que es un modo físico del mismo conocimiento o tendencia, como se dice algunas veces, por el deseo de abreviar y con una consideración superficial de las cosas. Pues el modo en que -- consiste el sentimiento no es un modo de estas operaciones intencionales, en cuanto que tales operaciones son intencionales -es decir, en cuanto - que se refieren a un objeto-, sino solamente en cuanto que son esencialmente conscientes mediante la conciencia fundamental.

A la segunda parte se oponen todos los que establecen la división tripartita de las facultades de la vida psíquica, admitiendo, además de las facultades cognoscitivas y apetitivas, la facultad del sentimiento. Podemos citar entre ellos a Tetens, Kant, Hamilton, Lotze, y --- otros.

296.- Prueba de la tesis.- Parte 1ª: EL SENTIMIENTO ES UN MODO DE LA CONCIENCIA FUNDAMENTAL.

El sentimiento, según la experiencia de todos y la misma verdad de la cosa, es algo que, con toda certeza, pertenece a la vida psíquica, considerada en acto segundo, o en su ejercicio.

Luego, o es 1) la misma actividad que llamamos conocimiento; o 2) la que llamamos tendencia; o 3) un modo de ser del conocimiento; o 4) un modo de ser de la tendencia; o 5) un modo de ser, no de una actividad psíquica intencional en cuanto intencional, sino de la conciencia fundamental de dicha actividad.

Es así que, tan sólo la última suposición resulta coherente -- con los hechos comprobados mediante el análisis fenomenológico.

Luego, debemos admitir esta última suposición y rechazar las - demás.

El Antecedente es algo que todos admiten. La primera Consecuencia consta por la enumeración suficiente, ya que no caben más suposiciones. La última Consecuencia es evidente, siempre que en esta cuestión, - como en las demás, nos atengamos ante todo a la experiencia. A continuación, demostramos por partes la Menor subsumida.

Consta también por el análisis fenomenológico ya establecido - que el sentimiento se distingue 1) de la actividad llamada conocimiento, y 2) de la actividad llamada tendencia; actividades que son propiamente y en sí mismas intencionales.

297.- No puede decirse 3) que el sentimiento es un modo del conocimiento (cognición). Ciertamente, se dan modificaciones del conocimiento (cognición) según la diversidad de los objetos conocidos y según la diferente atención que se les presta. Pero nadie habrá que confunda - el sentimiento con estas modificaciones procedentes inmediatamente del - objeto.

En efecto, a) si el sentimiento fuese un modo del conocimiento, que ya tiene un objeto determinado, en tal caso, cambiándose el conocimiento, se cambiaría también y siempre el sentimiento; y al sucederse conocimientos distintos, también deberían sucederse sentimientos igualmente distintos. Pero esto no siempre ocurre; sino más bien lo contrario. - El que está triste, por mucho que piense en cosas alegres, no siempre --

consigue disipar su tristeza, e incluso a veces, en lugar de disiparla, la hace más intensa.

Además, b) si el sentimiento fuese un modo del conocimiento -- (cognición), como quiera que los conocimientos que tienen un objeto definido, son en todos los mismos, o muy parecidos, tendríamos que el modo - del conocimiento en que habría de consistir el sentimiento, sería también el mismo en todos los sujetos que ejercieran los mismos o parecidos conocimientos. Y esto es también totalmente contrario a la experiencia; pues, dándose el mismo conocimiento en distintos sujetos que conocen el mismo objeto, los sentimientos que en ellos se producen son muchas veces diversos.

298.- Tampoco puede decirse, 4) que el sentimiento es un modo de la tendencia. Cierto es que se dan modificaciones -sean o no modos -- propiamente dichos- de las tendencias, que son distintas según los distintos objetos y también según que sea distinta la aplicación a los objetos, por la cual aplicación las tendencias pueden ser más o menos intensas, más o menos suaves o más o menos eficaces; y también dichas modificaciones son tales que pueden ejercerse de una manera más o menos perfecta y expedita, en virtud del hábito y del ejercicio previo de las mismas. Pero el sentimiento, desde luego, no puede confundirse con estas modificaciones de la tendencia.

a) Porque también estas modificaciones aparecen en la introspección como algo radicalmente distinto del sentimiento. Pues todos distinguimos entre la fuerza y la debilidad de la tendencia, y lo que llamamos sentimiento. Cabe perfectamente que se dé una gran fuerza de la tendencia sin ningún sentimiento o con un sentimiento muy débil; y, por el contrario, una gran debilidad de la tendencia puede ir unida a un sentimiento vehemente.

b) Porque si el sentimiento se identificase con las modificaciones de la tendencia procedentes del hábito -por ejemplo, con la facilidad con que una tendencia se ejerce debido al hábito-, al permanecer - dicha facilidad, por la misma razón debería permanecer el sentimiento. - Pero esto es totalmente contrario a la experiencia. Pues con frecuencia el ejercicio de las tendencias habituales que, en un principio, producía placer y gozo, más tarde puede llegar a producir aburrimiento, incomodidad o cansancio, sin que se destruya en absoluto la facilidad procedente del hábito.

299.- 5) No queda, pues, sino admitir, al menos por exclusión, la opinión propuesta en la tesis. Pero además, esta opinión viene aconsejada positivamente por la facilidad de explicar, según ella, todos los - fenómenos que pueden aducirse relativos al sentimiento.

Efectivamente, si, según la tesis, se afirma que el sentimiento es un modo, pero no del conocimiento o de la tendencia -o hablando en términos generales, de alguna actividad psíquica intencional y en cuanto intencional-, sino un modo de la conciencia fundamental que tenemos de - cualquier actividad psíquica; se explica entonces con toda facilidad que un sentimiento se produzca en las formas más diversas, tanto en sujetos distintos, como también en el mismo sujeto situado en distintas circunstancias.

Pues en tal caso, el modo o el sentimiento por que se ve afectada la conciencia fundamental de la actividad psíquica, no depende solamente de la actividad psíquica intencional del conocimiento y de la tendencia actualmente en ejercicio, ni por consiguiente de los objetos acerca de los cuales versan las actividades mencionadas, sino que también depende de la naturaleza e índole peculiar, y también de la disposición actual del sujeto que, al ejercer dichas operaciones y al recibirlas en sí -en cuanto que son estrictamente inmanentes-, de alguna manera sufre una modificación al experimentarlas, con la experiencia en que consiste la conciencia fundamental.

Pues sufre alguna modificación y se ve afectado de distintas maneras según la diversidad de la naturaleza, del estado y de la disposición actual del sujeto; pues todo lo que se recibe, se recibe según el modo del receptor.

Así pues, de la misma manera que el efecto producido por el golpe de un martillo de hierro que da sobre un yunque, es distinto del efecto producido por el mismo martillo que da con la misma intensidad, pero no sobre un yunque, sino sobre un cuerpo blando; así también una misma actividad psíquica puede producir impresiones distintas en los diversos sujetos que la ejercen y la reciben al ejercerla; e igualmente, al recibirla, sufren alguna modificación, viéndose afectados en forma distinta según la diferente constitución orgánica o temperamento de los mismos, o según la diferente personalidad o carácter, según la diferente cultura y educación, y, en fin, según el diferente estado psíquico actual, que por multitud de razones no siempre es el mismo.

Nadie, por tanto, debe extrañarse si lo que a uno le gusta, a otro le desagrada; y si la cosa que a una persona anteriormente le gustaba, pasa después a desagradarle, y al revés. Pues el que una cosa guste o desagrade, o el que surja este o aquel modo de sentimiento, en parte, desde luego, depende del objeto de la actividad ejercida, pero también depende de la índole y disposición actual del sujeto del conocimiento y de la tendencia.

300.- Parte 2ª: NO HAY QUE ADMITIR NINGUNA POTENCIA ACTIVA DEL SENTIMIENTO DISTINTA DE LAS POTENCIAS COGNOSCITIVAS Y APETITIVAS.

El sentimiento -que, según la primera parte de la tesis, es un modo de la conciencia fundamental de la actividad psíquica, ya sea del conocimiento, ya de la tendencia, en cuanto a su producción y existencia- a) depende ciertamente de las causas por las cuales son producidos el conocimiento y la tendencia, y por tanto la conciencia fundamental de dichas operaciones que con ellas se identifica, y de la cual el sentimiento hemos dicho que es un modo; pero b) el que la conciencia fundamental del conocimiento o de la tendencia, afecte al sujeto de una o de otra manera -por ejemplo, de manera agradable o desagradable-; en otras palabras: el que se produzca este u otro modo de la conciencia fundamental, no puede explicarse ya únicamente en razón de las potencias activas de conocer y apetecer, sino que se requiere algo más pero que no puede ser una especie de potencia activa del sentimiento.

301.- Pues, ante todo, a) para que se produzca la conciencia fundamental de la actividad psíquica, o simplemente exista, no se requiere ninguna potencia activa psíquica distinta de las potencias cognoscitivas o apetitivas.

Pues los conocimientos (cogniciones) y las apeticiones que dichas potencias realizan, llevan consigo esencialmente la conciencia fundamental de las mismas sin la cual ni siquiera podrían ser concebidas como operaciones psíquicas.

302.- Pero además, b) tampoco se requiere ninguna potencia activa distinta de las potencias activas cognoscitivas y apetitivas para explicar la aparición de los distintos modos de la conciencia fundamental de dichas operaciones. Pues los modos distintos que puede revestir la conciencia fundamental de las actividades mencionadas, no dependen, desde luego, causalmente sólo de las actividades cognoscitivas y apetitivas, sino que, como antes se ha probado (n. 299), también dependen, como de su causa material que es meramente pasiva, de la naturaleza, de la índole y del estado actual del sujeto que realiza las actividades, recibiéndolas y experimentándolas conscientemente. Ahora bien, el sujeto, en cuanto que las recibe y sufre por ellas diversas modificaciones, no es propiamente hablando la causa eficiente, sino sólo la causa material de la conciencia fundamental y del modo de dicha conciencia en que consiste el sentimiento.

Así pues, para dar razón del sentimiento no se requiere ninguna potencia activa más que las de conocer y tender.

El que las actividades de conocimiento y apetición se produzcan en el animal y en el hombre con su conciencia fundamental identificada con tales actividades, se debe, desde luego, a las distintas facultades o potencias activas de conocer y apetecer. Pero el modo de la conciencia fundamental en que -según la tesis- consiste el sentimiento, se debe únicamente a la índole o a la forma de ser -ya sea natural, ya habitual, ya eventual- del sujeto que conoce o que apetece. Por otra parte, la forma de ser del sujeto, a que acabamos de referirnos, o su capacidad de sentimiento, sólo puede llamarse en sentido impropio facultad del sentimiento o potencia para sentir. Pero hablando con propiedad, hay que negar por completo una facultad del sentimiento, si con este nombre queremos entender una potencia activa capaz de producir el sentimiento mediante una acción propiemente dicha. Pues el sentimiento, como tantas veces se ha afirmado en las explicaciones precedentes (n. 288), no consiste en una acción, sino únicamente en una pasión, o pura afección por la cual se ve alcanzado el sujeto que conoce y apetece mediante estas operaciones.

303.- Objeciones.- 1.- Al sentimiento se le concede una gran importancia, sobre todo por parte de los modernos psicólogos, pero también por parte de los hombres en general; pues influye de manera admirable en el comportamiento, tanto externo como interno, de todos los hombres. Es así que, si consistiese solamente en un modo que apenas tiene realidad o consistencia, no se daría la razón suficiente del aprecio tan grande que se tiene del sentimiento o de la influencia que ejerce en la vida psíquica. Luego, parece que el sentimiento no puede reducirse a un puro modo.

Respuesta: Concedo la Mayor y Niego la Menor. Porque el sentimiento, aunque, considerado en su aspecto ontológico, sea un puro modo; precisamente porque es un modo de la conciencia fundamental de todas las operaciones de la vida psíquica, tanto si se consideran separadamente --

como en forma global, favorece o impide la vida psíquica en su totalidad, y a través de la vida psíquica, hace otro tanto con las operaciones de la vida vegetativa. Así que todo esto se ve promovido o impedido, de modo admirable, por el sentimiento, o se ve modificado en forma conveniente o no, según todo el mundo reconoce por la experiencia propia o por la ajena.

304.- 2.- El sentido común fundado en la propia experiencia del sentimiento, admite una especie de facultad del sentimiento, que es distinta de las demás facultades, tanto cognoscitivas como apetitivas, y que a veces se denomina sensibilidad. Es así que, lo que se opone al sentido común no puede admitirse, a menos que se pruebe con toda evidencia. Luego, no puede negarse la existencia de una facultad del sentimiento distinta - de las demás facultades.

Respuesta: Distingo la Mayor: el sentido común de todos fundado en la propia experiencia, admite una facultad del sentimiento distinta de las demás facultades cognoscitivas y apetitivas, si por facultad se entiende la potencia pasiva del sentimiento, Concedo; si se entiende la potencia activa del sentimiento, Subdistingo: y en tal caso no habría que atenerse al sentido común, Concedo; y en tal caso habría que admitir lo que el sentido común dijera, Niego.

Transmito la Menor y Contradistingo el Consecuente: no habría - que negar la existencia de la potencia pasiva del sentimiento, Concedo; - de la potencia activa, distinta de la potencia activa del conocimiento y de la apetición, capaz de producir el sentimiento como algo independiente del conocimiento y de la apetición, de la misma manera que la potencia cognoscitiva produce el conocimiento y la potencia apetitiva la apetición, Niego. Pues el investigar en la naturaleza de las cosas no es algo que -- pertenezca al sentido común, sino a la investigación filosófica, y en esta cuestión, como en muchas otras, el sentido común no tiene que hacer más que someterse a aquello que queda demostrado con suficiente claridad.

CAPÍTULO VIII

El instinto animal

305.- Nexo y orden en que expondremos la doctrina.- Se cierra con el presente capítulo el libro IV, que hemos dedicado a la vida sensitiva. Pues la doctrina acerca del instinto animal apenas podría entenderse sin haber considerado de antemano los diversos aspectos de la vida -- sensitiva de que hasta el presente hemos tratado. Nos ocuparemos, 1º del instinto considerado en su aspecto dinámico, o lo que es lo mismo, en su - ejercicio, determinando las notas características de las operaciones instintivas. Y hecho esto, estaremos en condiciones de determinar, 2º, qué es el instinto considerado en su aspecto estático, o en sus causas.

ARTÍCULO I

EL INSTINTO ANIMAL, CONSIDERADO EN SU ASPECTO DINÁMICO, O EN SU EJERCICIO

306.- Definición nominal previa.- El término "instinto" parece

derivar del arcaico verbo latino "instinguo". Éste, a su vez -en cuanto que está compuesto de la preposición "in" y el verbo "stinguo", que proviene del verbo griego "stizo", cuyo significado es punzar o pinchar-, se toma en el sentido de mover, excitar, estimular a alguien a la acción.

Dicho término, cuyo uso es tan frecuente, tanto vulgarmente como entre los psicólogos y naturalistas, se encuentra raras veces entre los antiguos escolásticos, quienes hablaban la mayoría de las veces no del instinto, tomado simplemente y en su sentido substantivo, sino más bien -como, por ejemplo, Santo Tomás- de la "inclinación natural" de las abejas, o de su "instinto natural", o también del "instinto de su naturaleza"; como si dieran a entender que es la naturaleza la que instiga o estimula.

307.- Diversidad enorme de las operaciones instintivas.- Las operaciones instintivas manifiestan una gran diversidad, no sólo en atención a las distintas especies de animales, sino también dentro de cada especie; pues cualquier especie animal goza de determinados instintos propios, mediante los cuales se distingue de los instintos que son propios de las demás especies.

Por ello, los instintos, en razón de semejante diversidad, pueden clasificarse de muy distintas maneras, especialmente atendiendo a tres aspectos, a saber: 1º en razón del fin que debe lograrse, sin más, mediante la operación instintiva; 2º en razón del fin que debe defenderse, ya sea en su actual posesión, ya en su logro, y 3º en razón del fin que ha de lograrse o defenderse de un modo peculiar. Sin embargo, todas las operaciones instintivas, por muy diversas que sean entre sí, ofrecen ciertas notas o características que convienen a cualquier operación instintiva.

Pero en este lugar, por razones de brevedad, prescindiendo de la complejísima clasificación de las operaciones instintivas debido a su misma diversidad, nos limitaremos a exponer tan sólo las notas que son comunes a cualquier operación instintiva, o que constituyen características propias de la misma.

308.- Notas comunes a todas las operaciones instintivas.- Según las ciencias biológicas naturales, especialmente según la Historia natural, el instinto, considerado en su aspecto dinámico, ha de reconocerse como: 1) Una tendencia psicofisiológica compleja, 2) específica y uniforme, en razón de cada una de las especies animales, ordenada y adaptada admirablemente a un fin determinado, y además 3) innata y sin un conocimiento del fin que sea ejercido por el animal. A continuación, iremos declarando por orden cada una de dichas afirmaciones.

309.- 1) LA OPERACIÓN INSTINTIVA ES UNA TENDENCIA PSICOFISIOLÓGICA COMPLEJA. Tres son las afirmaciones que se hacen, a saber: a) que la operación instintiva es de orden psicofisiológico; b) que es una tendencia; y c) que es una tendencia compleja.

a) Es una entidad de orden psicofisiológico. Pues las operaciones instintivas del animal, y también del hombre en cuanto que es animal, pertenecen no ya a su vida meramente vegetativa o puramente fisiológica, sino a su vida sensitiva, que, según se ha probado en la tesis 14 (n. 206-215), es psicofisiológica.

Las operaciones de la vida vegetativa se hallan dotadas también de una gran finalidad y constituyen unos procesos enormemente complejos, los cuales, sin embargo, se realizan sin ninguna clase de psiquismo, como ya se ha probado en la tesis 6 (n. 93-99).

Pero nadie da a estas operaciones el valor de operaciones instintivas, que únicamente se reconocen en los seres dotados de psiquismo. Y mucho menos las operaciones instintivas animales pertenecen a la vida racional, de la cual los animales carecen por completo como también se ha probado en la tesis 8 (108-120).

b) El instinto es una tendencia. El que sea de alguna manera una tendencia, es algo evidente; puesto que todas las operaciones instintivas animales se nos manifiestan principalmente -cuando no únicamente- por los movimientos del cuerpo mediante los cuales el animal se procura o realiza aquello que constituye el término de la operación instintiva; ahora bien, el movimiento del animal se sigue espontáneamente de la tendencia física, de la cual es natural ejecución y complemento, como antes se ha dicho (n. 267).

c) Es una tendencia compleja. Resulta también evidente el que no sea una tendencia simple, o consistente sólo en un simplicísimo impulso o movimiento de inclinación o de repulsión.

Pues la operación instintiva no se resuelve en una sola acción, sino que consiste en un proceso más o menos prolongado, constituído por diversas actividades que se suceden unas a otras, que se hallan coordinadas entre sí a la vez que subordinadas a un fin determinado, mediante las cuales el animal provee a su propia vida individual, engendra su prole, a la que muchas veces proporciona -y a sí mismo, siempre- los alimentos apropiados y la defensa que es necesaria. Lógicamente, todos estos logros no pueden conseguirse mediante un solo y simple acto o movimiento de apetición, sino mediante una multitud de actos muy distintos de conocimiento (cognición) y de tendencia -por los que el animal se ve de muchas maneras afectado-, y asimismo mediante los movimientos de los miembros que se siguen de dichos actos.

310.- 2) ES UNA TENDENCIA ESPECÍFICA, UNIFORME DENTRO DE CIERTOS LÍMITES SEGÚN CADA ESPECIE ANIMAL, ORDENADA Y ADAPTADA ADMIRABLEMENTE A UN FIN DETERMINADO.

Hacemos aquí también tres afirmaciones con que quedan descritas algunas propiedades de la tendencia compleja en que consiste la operación instintiva, a saber: a) Es una tendencia específica; b) uniforme y c) adaptada admirablemente al fin al que está ordenada. Declararemos algo de cada una.

a) Es una tendencia específica. Es un hecho bien conocido de todos que cada especie animal -que sea verdadera especie, o especie natural, pues no tratamos de las especies sistemáticas determinadas por la taxonomía animal- ejerce unas operaciones instintivas que, si se consideran globalmente en su conjunto, son totalmente diferentes del conjunto de las operaciones instintivas de cualquier otra especie.

Por ejemplo, de una forma atiende a la conservación del individuo y de la especie el elefante, de otra el buey y de otra el gorrión. Las operaciones instintivas de la abeja que fabrica la miel, procurando con ello a sí misma y a su prole el alimento, difieren radicalmente de las operaciones instintivas del mosquito que se alimenta con sangre ajena,

que succiona con maravillosa habilidad. Otro tanto habrá que decir de -- cualquier otra especie animal, si es que se trata, en verdad, de una especie natural.

b) Existen también operaciones uniformes en cada especie, tanto en los individuos actuales de la misma, como en los individuos que existieron en tiempos pasados. No se da progreso alguno -como se dijo en la tesis 8 (n. 115-116)- en los animales con el transcurso del tiempo. Las abejas actuales elaboran la miel de la misma manera que en tiempos de -- Virgilio. Las costumbres de los animales que describió Plinio, son exactamente las mismas que aparecen en los animales actuales.

c) El que las operaciones instintivas de los animales se hallan ordenadas a fines determinados, y son totalmente proporcionadas a la consecución de los mismos, es algo que se evidencia por el hecho de que los fines en cuestión son conseguidos, de hecho, por los animales, a menos - que "per accidens" lo impidan causas extrínsecas.

311.- 3) SE TRATA DE UNA OPERACIÓN INNATA, EJERCIDA POR EL ANIMAL SIN CONOCIMIENTO DE SU PROPIO FIN. Las características de las operaciones instintivas que hemos aducido hasta aquí, todavía no sirven para definirlas, porque, absolutamente hablando, podrían convenir también a - las operaciones que no pertenecen al instinto, sino al hábito, y que se adquieren mediante el ejercicio o la disciplina.

Así pues, las notas declaradas hasta ahora, convienen a todas las tendencias complejas, y en la descripción de la operación instintiva hacen las veces de género próximo. Ahora bien, la última diferencia, por la que la operación instintiva se distingue de la habitual, adquirida -- por el ejercicio o la disciplina, es: a) tanto la negación de dicha adquisición, que se expresa al decir que la operación instintiva es innata, como b) la imposibilidad de atribuir las operaciones instintivas del animal a la dirección de la razón, por lo cual el animal sería capaz de aprehender la razón de fin y la proporción de los medios para lograr dicho - fin.

a) El que cualquier operación instintiva sea innata, se evidencia porque puede ejercerse perfectamente ya desde el principio, e incluso por los individuos que nunca la han visto ni la han podido aprehender. Aunque a la operación instintiva le pueda sobrevenir alguna perfección - accidental procedente del ejercicio; ello no obstante, ni cambia para nada la naturaleza de la operación instintiva, sino que sólo la perfecciona; ni tampoco ocurre siempre, pues no pocas veces la operación instintiva se manifiesta ya desde el principio en toda su perfección. Tan pronto como el animal, en el curso de su vida, ha adquirido las fuerzas o energías necesarias y ha llegado al grado de evolución en que dicha operación instintiva es posible y necesaria, al punto la operación es ejercida por él con perfección absoluta, y sin que tenga que preceder ningún - tanteo.

Además, consta incluso las operaciones instintivas de mayor -- complejidad, de hecho las ejercen los individuos que nunca las han visto, y por consiguiente no las han podido aprehender. Así, los pájaros que -- han nacido en una jaula, y que nunca han tenido la oportunidad de ver el nido propio de su especie, si por acaso se ven libres, construyen un nido totalmente semejante a los que fabrican los demás individuos de su misma

especie. Así, los patos que han nacido de unos huevos incubados por una gallina juntamente con los propios, cuando llegan a ver el agua a su debido tiempo, se meten en ella por instinto natural y se ponen a nadar, con gran extrañeza de la gallina y de los demás polluelos, que por el contrario huyen del agua.

b) El que, por último, los animales no perciban el fin y la proporción de la operación instintiva con el fin que, en cuanto tal, ha de ser conseguido, consta, ante todo, por lo anteriormente demostrado. Pues percibir el fin, como tal, y la proporción de los medios para lograr dicho fin, es propio de la inteligencia o de la razón, de que carecen por completo los animales, según la tesis 8 (n. 108-120).

Por fin, podemos dar también una demostración "ab absurdo". Porque, con toda certeza, las operaciones del instinto, en cuanto que en ellas resplandece un orden y una finalidad admirables, están presuponiendo una inteligencia superior, sin la cual carecerían por completo de razón suficiente. Y como quiera que tales operaciones instintivas fluyen espontáneamente de la naturaleza irracional del animal, es preciso atribuir la inteligencia no al animal, sino al Creador Supremo de su naturaleza, que es Dios. De lo contrario, habría que atribuir al animal una inteligencia mucho más excelente que la inteligencia humana, lo cual es completamente absurdo.

A R T Í C U L O I I

EL INSTINTO ANIMAL CONSIDERADO EN ACTO PRIMERO

Tesis 18.- El instinto considerado en acto primero 1) no es una fuerza distinta de las demás facultades vitales del ser sensitivo, 2) ni se halla identificada, en sentido adecuado, con ninguna fuerza peculiar; 3) sino que abarca todas las facultades del viviente sensitivo que obran de manera unitaria y teleológica, por el influjo de la naturaleza del animal que está dotado de vida sensitiva.

312.- Nociones.- EL INSTINTO, CONSIDERADO EN ACTO PRIMERO, es lo mismo que considerado en cuanto principio y causa natural de la operación instintiva, tal como antes se ha definido.

Dejando aparte la causa absolutamente última y suprema del instinto -que, como de cualquier otra cosa de la naturaleza, según se demuestra en la Metafísica, no puede ser más que Dios autor de la naturaleza, que concurre también, de modo incipiente, como causa primera a todas las operaciones naturales-, tratamos aquí de la causa natural, intrínseca al viviente que ejerce la operación instintiva, aunque sea extrínseca respecto de dicha operación instintiva. Ahora bien, las causas extrínsecas respecto de cualquier operación, son la causa eficiente y la causa final, como ya se ha dicho más arriba (n. 17). En consecuencia, el instinto se toma aquí como causa eficiente de la operación instintiva.

FACULTADES VITALES DEL SER SENSITIVO son todas aquellas fuerzas accidentales, o potencias, cuya existencia y naturaleza hemos venido considerando en los precedentes capítulos de este libro, a saber: las potencias cognoscitivas, apetitivas, locomotoras, con las afecciones gratas o desagradables que experimenta el animal al ejercerlas.

LA NATURALEZA DEL ANIMAL DOTADO DE VIDA SENSITIVA es su misma substancia o esencia; que, en cuanto que vive con vida sensitiva y también vegetativa, es el principio último de las operaciones vitales, y -- que influye, por tanto, en ellas.

Ahora bien, la naturaleza no ejerce sus operaciones vitales -- más que con la ayuda de fuerzas accidentales, que se denominan potencias o facultades, y respecto de ella se comportan como principio "quo" (en - virtud del cual) obra la naturaleza (n. 123-127).

313.- Estado de la cuestión.- La tesis presente supone prácticamente todas las tesis que se han propuesto y demostrado hasta aquí en - este libro IV, puesto que es la última afirmación que espontánea y lógicamente se deduce de ellas.

Nos preguntamos, por tanto, qué es el instinto considerado en - cuanto principio o en cuanto causa, o en otras palabras, cuál es la causa adecuada y total de la tendencia compleja en que consiste el instinto considerado en ejercicio, según el análisis que hemos hecho ya en el artículo anterior; y que comprende, en consecuencia, tanto las causas próximas como la remota.

La cuestión se plantea respecto de cualquier operación instintiva, considerada en general. Ahora bien, la intención de la tesis no es, en el caso en que hubiere que establecer varias causas, determinar en qué orden o en qué medida concurre cada una a la operación instintiva propia de una especie de animales; y menos todavía -lo que sería interminable- explicar en qué orden y en qué oportunidad, las distintas causas asignadas ejercen su influjo en los procesos instintivos peculiares y concretos de entre el infinito número de ellos que, de hecho, existen en la actividad instintiva de un animal.

314.- Opiniones.- En las tesis anteriores de este libro dedicado a la vida sensitiva, han quedado ya excluídas todas las opiniones que, negando el alma sensitiva, recurren a las teorías mecanicistas inspiradas en el materialismo para dar razón suficiente de las operaciones instintivas de los animales (v. tesis 13, n. 200-205); y así mismo todas -- aquellas que, haciendo gala de un espiritualismo exagerado, atribuyen -- las operaciones instintivas -como también las demás operaciones sensitivas- a la inteligencia de los animales (lo que ha sido refutado en la tesis 8, n. 108-120). No quedan, pues, más que las opiniones admitidas entre los escolásticos. Éstos, por su parte, aunque admitan, desde luego, que las operaciones instintivas son de orden psicofisiológico -es decir, pertenecientes a la vida sensitiva y explicables mediante las causas que son propias de dicha vida-, sin embargo se oponen de diversas maneras a la tesis que formulamos.

315.- Así pues, se opondrían a la tesis, en cuanto a su primera parte, todos aquellos que concibiesen el instinto de los animales a - manera de facultad adecuadamente distinta de cualquier otra facultad del viviente sensitivo, y de todas las demás facultades consideradas en su - conjunto.

En cuanto a la segunda parte, los adversarios son muchos y de gran predicamento; todos ellos coinciden en su intento de identificar la causa de la operación instintiva con alguna facultad determinada de la -

vida sensitiva, en la cual consistiría el instinto. Tales teorías o explicaciones del instinto, según las distintas facultades a que se recurre, pueden reducirse a las tres siguientes: A) Teoría de la estimativa; B) Teoría de la imaginación; C) Teoría hedónica, es decir, del dolor y del placer.

Las tres explicaciones se oponen a la segunda parte de la tesis, no en sentido positivo -o sea, en cuanto a la afirmación de la intervención de las facultades que invocan; intervención que sin dificultad admitimos-, sino sólo en sentido negativo, en cuanto que dichas teorías parecen insinuar que el instinto, considerado en acto primero, se identifica adecuadamente sólo con una facultad peculiar.

Todas las teorías apuntadas vienen a coincidir en la tendencia -no exenta de cierto género de elementarismo- por la cual se trata con demasiada benevolencia la consideración meramente analítica del instinto; lo que, desde luego, va también contra la afirmación de la tercera parte de nuestra tesis.

En la tercera parte de la tesis, proponemos la opinión que nos parece más probable.

En ella, apartándonos de una consideración demasiado analítica del instinto -que más bien parece destruirlo que explicarlo, ya sea ideando sin fundamento una nueva facultad, ya sea identificando el instinto con alguna de las facultades por todos admitidas-, abrazamos una concepción del instinto sintética y totalitaria, fuera de la cual nos parece que sería en vano buscar la solución del problema. La apuntada concepción del instinto se contiene ya en la descripción de la actividad instintiva hecha en el artículo anterior; descripción que, por estar fundada en la experiencia, necesariamente ha de tenerse en cuenta a la hora de señalar la causa adecuada del instinto; como haremos en la presente tesis.

316.- Así pues, afirmamos que la causa adecuada de las operaciones instintivas se identifica con todas las fuerzas vitales o las potencias accidentales consideradas en su conjunto, del ser sensitivo, y además con la naturaleza substancial y específica del animal, de la cual dichas fuerzas dimanan, y mediante la instigación de la misma, las operaciones instintivas más diversas y variadas llegan a recibir la coordinación, la armonía, la subordinación, la unidad, la globalidad y la teleología que manifiestan de un modo tan maravilloso, según lo atestigua la experiencia.

Consideramos que la tesis fluye espontáneamente de cuanto se ha demostrado en este tratado, dedicado especialmente en este libro IV a la vida sensitiva; y que no ofrece mayor dificultad que la doctrina genética acerca de la vida en general. Cierto es que el problema del instinto animal es enigmático, y siempre lo será; pero dicho enigma no es otro más que el misterio mismo de la vida.

317.- Prueba de la tesis.- PARTE 1ª: EL INSTINTO NO ES UNA FACULTAD ADECUADAMENTE DISTINTA DE LAS DEMÁS FACULTADES. Aunque vulgarmente se hable a veces del instinto como de una facultad especial distinta de las demás, ningún filósofo puede admitirlo, ya que esta facultad sería supérflua y se admitiría sin razón suficiente.

La única razón que existe para admitir facultades, o fuerzas

accidentales, por las que obra la naturaleza, así como su distinción, se funda en la realidad y en la distinción de las operaciones, que surge a su vez de la distinción y de la diversidad de los objetos formales que nos descubre la experiencia.

Es así que, ningún objeto y ninguna operación puede asignarse en la vida instintiva del animal, que no sea el objeto o la operación de alguna de entre las muchas facultades de la vida sensitiva, cuya realidad ya hemos probado en los anteriores capítulos de este libro.

Luego, no existe ninguna razón para admitir una facultad distinta de las demás facultades, y que sea el instinto.

La Consecuencia es evidente. La Menor es evidente también por la definición descriptiva de la operación instintiva, que hemos dado en el artículo anterior. Pues la tendencia compleja en que, según esta tesis, consiste el instinto, considerado en su ejercicio, la componen tan sólo las operaciones cognoscitivas, apetitivas y locomotoras, junto con las afecciones que eventualmente pueden acompañarlas.

318.- PARTE 2ª: EL INSTINTO, CONSIDERADO COMO CAUSA, TAMPOCO SE IDENTIFICA ADECUADAMENTE CON NINGUNA DE LAS FACULTADES CONOCIDAS. Pues de lo contrario, el instinto, como causa, se identificaría adecuadamente, o A) con la potencia o fuerza estimativa; o B) con la potencia o fuerza imaginativa; o C) con la potencia, ciertamente pasiva, o la capacidad de experimentar placer o dolor.

Esta proposición aparece clara por la suficiente enumeración; pues tales son las afirmaciones que, de hecho, se oponen a nuestra tesis, como antes (n. 315) se ha dicho.

Es así que, ninguna de dichas potencias o facultades se identifica adecuadamente con el instinto.

Luego, el instinto, como causa, no puede identificarse adecuadamente con ninguna de las facultades o potencias reconocidas como tales.

La Consecuencia es clara. Prueba de la menor por partes:

319.- A) El instinto no se identifica adecuadamente con la potencia estimativa. Porque la fuerza o potencia estimativa es tan sólo una facultad sensitiva de orden cognoscitivo, en virtud de la cual el animal conoce -como quiera que haya que explicarlo- la conveniencia o no conveniencia del objeto conocido (n. 231).

Es así que, el proceso de la operación instintiva no consta tan sólo del conocimiento, sino que además de este conocimiento, consiste también en las apeticiones y movimientos que de ella se siguen, según se ha dicho en el artículo anterior (n. 309), siguiendo en todo la experiencia.

Luego, la potencia o fuerza estimativa no se identifica adecuadamente con el instinto, como causa, sino que éste se halla constituído también por otras facultades o potencias; que son las que realizan las demás operaciones del proceso instintivo.

320.- B) El instinto no se identifica adecuadamente con la imaginación. Aún dando por buenas las imágenes -o las especies de dichas imágenes- innatas y las asociaciones también innatas de las mismas imágenes, que, a modo de ejemplares de las obras que habrían de realizarse, constituirían el instinto, tales obras no podrían realizarse más que yendo por delante las percepciones sensitivas concretas de las cosas que deberían ser utilizadas para construir la obra, y con el intermedio de los más numerosos y variados movimientos instintivos de los miembros del animal, expresamente empleados.

321.- Por último, C) El instinto, considerado como causa eficiente de la operación instintiva, no puede identificarse adecuadamente con la capacidad de experimentar el dolor o el placer, según pretende la teoría hedónica.

En primer lugar, porque la causa de la operación instintiva es una causa eficiente, es decir, una potencia o facultad activa; mientras que la capacidad del dolor y del placer, o lo que es lo mismo, el aspecto hedónico de la vida animal, no consiste en ninguna facultad ni en potencia alguna activa, sino meramente pasiva, como anteriormente (n. 302) se ha dicho.

En razón por la cual, aunque el dolor y el placer -en cuanto que constituyen un bien deleitable o un mal opuesto al bien deleitable- pueden inducir al animal, y muchas veces de hecho le inducen, a obrar instintivamente; sin embargo, no pueden considerarse como causa adecuada de la operación instintiva, ni siquiera como causa eficiente parcial, si ha de ser verdad cuanto afirmamos en el capítulo VII sobre la naturaleza del sentimiento.

322.- PARTE 3ª: EL INSTINTO, EN CUANTO CAUSA ADECUADA DE LA OPERACIÓN INSTINTIVA, COMPRENDE TODAS LAS FUERZAS ACTIVAS DEL ANIMAL QUE ACTÚAN DE MODO UNITARIO BAJO EL INFLUJO DE LA NATURALEZA DEL MISMO.

Pues la causa adecuada de la operación instintiva debe ser proporcionada al efecto que por ella se produce, en virtud del principio de causalidad.

Es así que, ninguna otra causa puede señalarse como causa adecuadamente proporcionada de todas las operaciones instintivas, más que la causa que consiste en todas las fuerzas o potencias vitales del ser sensitivo, y además, en la misma naturaleza o substancia del ser viviente.

Luego, está en pié esta parte de la tesis.

La Consecuencia es clara. Prueba de La Menor por partes:

Porque únicamente puede señalarse como causa adecuada y proporcionada de las operaciones instintivas, aquella que sea capaz de dar razón suficiente de los siguientes hechos: a) de las múltiples actividades distintas entre sí que tienen lugar en los procesos instintivos; y además, b) de la coherencia, unidad y globalidad de dichas actividades para constituir una única tendencia compleja dirigida al fin, que no es otro sino la conservación del individuo y de la especie.

Ambas cosas se requieren: pues el efecto cuya causa adecuada indagamos, comprende lo uno y lo otro.

Ahora bien, es evidente a) que la razón suficiente de las distintas actividades del proceso instintivo no se encuentra más que en el conjunto de las distintas fuerzas o potencias de que se halla dotada la naturaleza del animal, según su especie. Pues toda la razón para admitir tales fuerzas accidentales son las operaciones que caen dentro del campo de nuestra experiencia.

Por lo que se refiere a b) que la razón suficiente de la cohesión, armonía, unidad y globalidad, que son propias de la operación instintiva, no pueda hallarse en las solas fuerzas de la naturaleza, que son múltiples y diversas, es algo que por sí mismo es claro. Y es que la multiplicidad no puede ser principio de unidad.

Por ello, exigimos también que la causa adecuada de la operación instintiva comprenda incluso la misma naturaleza o substancia del viviente sensitivo, que es una, y que con las fuerzas que le son propias obra de manera vital, y por tanto inmanente y teleológica, con aquella unidad y globalidad que es propia de toda vida, como anteriormente se ha probado en la tesis 2 (n. 49-59) y en la 5 (n. 82-91).

Pero si se pregunta por la razón, última en el orden físico, de semejante unidad de la substancia y de la operación, no puede hallarse en la materia del viviente, sino en la forma substancial del mismo, o alma, que constituye el principio radical y último de todas las perfecciones de la substancia del animal, según se ha probado en la tesis 18 (n. 200-215).

323.- Objeciones.- La opinión que pone el instinto, como causa, en la fuerza o potencia estimativa, es de Santo Tomás. Luego, no debemos fácilmente apartarnos de ella.

Respuesta. 1º: Negamos, sin más, el antecedente, entendido según el estado de la presente cuestión (n. 314), en la cual se trata de la causa adecuada.

Respuesta. 2º: Por razones de claridad, distingo el Antecedente: es opinión de Santo Tomás la que admite que la fuerza estimativa es causa parcial de la operación instintiva, Concedo; causa total o adecuada, Niego.

Para entender el pensamiento de Santo Tomás acerca de este punto, que no pensamos se oponga en absoluto a la tesis propuesta, sino que es con ella del todo coherente, hay que notar que Santo Tomás en ninguna parte -que nosotros sepamos- se propuso directa y expresamente la cuestión presente sobre la causa adecuada de la operación instintiva. En ninguna parte de las obras del Doctor Angélico es posible hallar la cuestión: "¿Es o no correcto afirmar que el instinto es lo mismo que la potencia o fuerza estimativa?".

L I B R O V

NATURALEZA DE LA VIDA RACIONAL

324.- Razón y disposición de este libro.- La vida sensitiva o animal, que hemos considerado en el libro anterior, es común a los animales y al hombre; en cambio, la que nos disponemos ahora a considerar, es propia sólo del hombre, y con justicia se denomina racional, mejor que espiritual o intelectual. Pues con tal nombre, no sólo se encuentra separada de la vida sensitiva o psicofisiológica hasta aquí considerada, sino que también lo está de cualquier otra vida superior correspondiente a los seres puramente espirituales, como sería la vida de los ángeles y la vida de Dios. Entre todos los seres, pues, que gozan de vida psíquica, intencional y consciente, ningún otro más que el hombre está dotado de vida racional, porque sólo el hombre es capaz de raciocinar.

Así pues, esta parte de la psicología filosófica es entre todas la principal, y viene a constituirse en centro de todo el tratado, a que las demás partes confluyen. Y es que su objeto -las operaciones racionales, el alma racional y, en último término, el hombre- constituye el objeto de atribución al que nuestra ciencia se halla primordialmente orientada (n. 13).

Por tanto, para proceder en este estudio con orden y método, y con el fin de avanzar a partir de todo aquello que nos es más conocido, ya sea por la experiencia, ya por lo demostrado hasta el presente, hasta el planteamiento de las cuestiones más intrincadas, hemos de resolver ante todo el problema de si la vida racional es irreduciblemente distinta de la vida sensitiva. Esta es la cuestión preliminar que resolvemos en el capítulo I. Los demás capítulos de este libro pueden considerarse divididos en dos secciones, la primera de las cuales -que comprende la doctrina verdadera acerca de la realidad y de la naturaleza del alma racional, tanto en cuanto a su entidad como en cuanto a sus operaciones- se extiende desde el capítulo II hasta el capítulo VIII; en la segunda, que va desde el capítulo IX al XI, consideramos el comportamiento del alma humana en relación con su cuerpo; o, en otras palabras, defendemos la verdadera doctrina sobre la naturaleza del hombre, que no consta de sola alma, sino que es un compuesto substancial de alma y cuerpo.

C A P Í T U L O I

Realidad de la vida racional

325.- Finalidad y división del presente capítulo.- Al disponernos a abordar en este libro V la naturaleza de la vida racional, conviene que empecemos por demostrar en el presente capítulo I su realidad. Podría dar la impresión, a primera vista, de que la existencia de la vida racional es algo que todos admiten, y, en consecuencia, la cuestión presente podría parecer superflua. Pues nadie hay, en verdad, que no experimente en sí mismo esta vida y que no hable igualmente de ella. No obstante, son muchos los filósofos y psicólogos experimentales que, si bien de

palabra admiten las operaciones de la vida racional, sin embargo las niegan en realidad cuando afirman o dan por supuesto que tales operaciones de la vida racional no se diferencian esencial, sino accidentalmente, de las operaciones de la vida sensitiva.

Así pues, la finalidad del presente capítulo es rechazar semejante error, aunque ello tan sólo sea en la medida suficiente para que nos conste de la realidad de la vida racional y de su distinción esencial de la vida sensitiva, dispuestos a avancar ulteriormente en nuestro estudio. Para lo cual útil será, en primer lugar, traer de nuevo a consideración determinados hechos psíquicos que ya han sido descritos fenomenológicamente en otro lugar, o al menos son conocidos de alguna manera. A continuación, y en segundo lugar, de entre tales hechos procederemos a escoger uno de ellos, que es precisamente el conocimiento, y que, con ser el más simple entre todos, resulta fundamental para demostrar cómo la vida racional en su integridad no puede reducirse a la vida sensitiva.

A R T Í C U L O I

HECHOS PSÍQUICOS DE QUE SE TRATA Y LÍMITES DE LA CUESTIÓN

326.- Descripción fenomenológica de los hechos de la vida racional.- Cuando tratamos, en general, de la vida psíquica, distinguimos dos clases de operaciones intencionales (n. 196), a saber: I) de orden cognoscitivo, y II) de orden tendencial o apetitivo. Y en las que son de orden cognoscitivo, al hablar en general de la vida psíquica, distinguimos tres clases de funciones cognoscitivas (n. 226), que son: A) funciones de adquisición, B) funciones de reproducción o representación, y C) funciones productivas o de intención; de las cuales, en el estudio de la vida sensitiva, sólo hemos hallado las dos primeras (n. 227). Pero ahora ya, en la vida racional, además de las dos primeras mencionadas, se encuentran también las funciones productivas, gracias a las cuales, y a partir de los datos suministrados por las dos funciones anteriores, la mente humana avanza a ulteriores conocimientos y hallazgos.

A) Las funciones de adquisición propias de la vida racional son: a) la formación del concepto universal, ya sea de aquel por el cual, en el hombre dotado de uso de razón, se completa el objeto que ha sido percibido por los sentidos, y en virtud del cual puede decirse que el objeto percibido existe, y lo que el mismo es; ya sea b) la formación de los conceptos universales que se manifiestan independientes de la actual percepción sensible.

En lugar bien destacado pertenecen a las funciones adquisitivas intelectuales: c) la percepción intelectual de la inmensa gama de relaciones; d) la percepción refleja de las propias actividades psíquicas y del propio "yo", mediante la conciencia que hemos llamado eventual o formalmente refleja, y también e) la formación de los juicios.

B) Las funciones reproductivas de la vida cognoscitiva, racionales son: a) la memoria, y b) la reminiscencia.

C) Y, en fin, las funciones productivas de la misma vida son: a) la imaginación creadora en cuanto que supone la intelección y es múltiple, y b) el raciocinio.

Por razones de brevedad, prescindimos ahora de una más detallada descripción fenomenológica de cada una de tales funciones, toda vez que podemos suponerlas conocidas, en parte por las nociones que han debido ser expuestas en la Lógica y en la Crítica, y principalmente por el estudio previo de la Psicología experimental.

327.- La presente cuestión.- Acerca de todas y cada una de dichas funciones de la vida psíquica racional se nos plantea un problema de gran importancia, y es si estas actividades -que todos consideran como racionales- pueden reducirse o no a las actividades puramente sensitivas combinadas entre sí de diversas formas o asociadas entre sí de cualquier modo que sea; de suerte que, por consiguiente, no exista ninguna diferencia esencial entre las actividades de la vida psíquica sensitiva y las que todos llaman racionales.

Pues la cuestión de lo irreducible de la vida racional a la vida sensitiva no sólo se limita a las funciones de conocimiento, sino que comprende todas las citadas funciones de la vida racional, si bien la cuestión acerca del aspecto cognoscitivo es considerada por todos como fundamental.

La opinión que niega el carácter irreducible, suele denominarse sensismo o también sensualismo, por reducir todas las actividades psíquicas a las que son meramente de orden sensitivo o psicofisiológico. Y, si pretende explicar dichas actividades recurriendo a las solas fuerzas de la materia, se denomina entonces materialismo; o asociacionismo, si acude a la teoría de la asociación.

328.- Importancia y límites de la cuestión.- El sensismo constituye un error funesto sobremanera, pues siempre lleva consigo otros errores; e, introduciéndose por todos los entresijos de la psicología, termina por corromper la doctrina acerca de la verdadera naturaleza del hombre. Por tanto, procuraremos una vez más refutar el sensismo acudiendo a nuevos argumentos en este libro V, al tratar del aspecto tendencial y sentimental de la vida racional. De todos modos, por el momento, y para poder avanzar en nuestro estudio, bastará limitarnos al aspecto cognoscitivo, e incluso al más simple de todos, y al mismo tiempo fundamental, que es el concepto universal.

ARTÍCULO II

DIFERENCIA ENTRE LAS OPERACIONES COGNOSCITIVAS DE LA VIDA SENSITIVA Y LAS DE LA VIDA RACIONAL

Tesis 19.- El conocimiento intelectual no puede reducirse al conocimiento sensitivo.

329.- EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL y la intelección son lo mismo. Como ya hemos hecho notar, las funciones cognoscitivas intelectuales pueden ser de muchas clases (n. 326). Aquí se trata del conocimiento intelectual más simple perteneciente a la función adquisitiva, por el cual

el objeto es simplemente percibido, y por ello suele llamarse en lógica "simple aprehensión".

La percepción intelectual se designa de diferentes maneras. Y así, se denomina concepto porque es como concebida y dada a luz por la mente; se llama también noción intelectual, porque gracias a ella el objeto se torna conocido al que lo percibe intelectualmente. Se denomina asimismo especie expresa intelectual, por expresar intencionalmente la semejanza del objeto conocido. Y, por último, recibe el nombre de verbo de la mente o del corazón, porque, como escribe Santo Tomás: "todo el que entiende, y por el mero hecho de que entiende, produce dentro de sí algo que es como una concepción de la cosa entendida, que proviene de la fuerza o virtud intelectiva y que procede de su noticia. Y es esta concepción la que significa la voz, y se denomina 'verbo del corazón' lo significado por el verbo de la voz".

Los autores modernos han llamado también 'idea' a la percepción intelectiva; con lo cual se opone a la percepción puramente sensitiva, que también recibe el nombre de sensación o aprehensión sensitiva (n. 227). Y como quiera que ésta queda completa merced a la imaginación, la percepción sensitiva, completa en su orden, suele designarse simplemente con el nombre de imagen o de fantasma. Así pues, el fantasma o imagen se contrapone a la idea, como algo distinto de ella, de alguna manera.

330.- El que las operaciones cognoscitivas de la vida racional o intelectiva sean irreducibles a las operaciones cognoscitivas de la vida sensitiva, equivale a afirmar que tales operaciones esencialmente, o en cuanto a su naturaleza, difieren de las últimas de manera no puramente accidental o gradual.

Diferirían esencialmente, cuando ni por el análisis del objeto del conocimiento intelectual pudieran descubrirse objetos de los conocimientos sensitivos, de cuya diversa disposición y combinación se formasen conocimientos intelectivos; ni por síntesis alguna de los objetos de las percepciones sensitivas pudiera obtenerse o explicarse el objeto propio de algún conocimiento intelectual, en contra de la afirmación en que están de acuerdo todos los que niegan la tesis.

Así, dentro del mismo orden de la percepción sensitiva, la visión es irreducible y esencialmente diversa de la audición; porque, por más que la visión se someta a análisis, nunca se descubrirá en ella ningún sonido; y por muchas mezclas y disposiciones que se puedan hacer de los sonidos, nunca aparecerá ningún objeto coloreado o inundado de luz.

331.- Estado de la cuestión.- Admitimos sin dificultad el hecho frecuentemente invocado por los que niegan la tesis, a saber: que la intelección nunca se ejerce sola, o sin intervención alguna de orden sensitivo; con tal que de aquí no se extraiga indebidamente la conclusión de que el objeto del conocimiento intelectual no es otro más que el del conocimiento sensitivo.

Es opinión común entre los escolásticos, siguiendo en ello las huellas de Aristóteles, que la intelección nunca existe en el hombre sin que se dé al mismo tiempo alguna operación cognoscitiva de carácter sensitivo.

Así pues, la cuestión presente se reduce a averiguar si, a pesar de la dependencia de los conocimientos intelectuales respecto de los

sensitivos, son aquéllos esencialmente distintos de éstos, y mutuamente irreducibles. O en otras palabras: si los conocimientos intelectuales -- son los mismos conocimientos sensitivos dispuestos y combinados en forma distinta; u otros conocimientos de naturaleza totalmente distinta, que - no puedan reducirse a los conocimientos sensitivos.

332.- Opiniones.- Propuesta y entendida de esta manera la cuestión, sólo hay dos opiniones posibles: una negativa, y otra afirmativa.

Niegan la tesis, además de algunos filósofos antiguos a los -- que Aristóteles se encargó de refutar, en los tiempos modernos muchísimos filósofos y psicólogos experimentales, a cuya opinión -para designarla con un solo nombre común- la llamaremos sensismo o sensualismo.

El así llamado sensismo, al intentar aducir todo psiquismo al psiquismo sensitivo, no sólo -como ya hemos dicho- se introduce por todos los entresijos de la Psicología, sino que también explícitamente hacen - profesión de él, o al menos lo suponen, no pocas doctrinas psicológicas totalmente distintas entre sí, que reciben distintos nombres en razón de otros errores que en ellas se encuentran.

En efecto, se hallan imbuídos de sensismo: el materialismo, el positivismo, el empirismo, el fenomenismo, el atomismo físico, la química mental, el elementarismo, el evolucionismo, el asociacionismo, etc., cuyos postulados, en lo que se refiere a otras afirmaciones peculiares - de cada doctrina distintas como tales del sensismo que profesan, o ya han sido refutados, o lo irán siendo en sus lugares correspondientes.

El sensismo, en cuanto que niega de hecho y explícitamente los conceptos universales, o, al menos, si quiere ser consecuente consigo mismo, debe negarlos, no hizo más que instaurar el error de los nominales - de la edad media, y por ello recibe también el nombre de nominalismo moderno.

333.- Como iniciador del sensismo en la filosofía moderna, suele considerarse John Locke (1632-1704); el cual -aunque es dudoso, por - no hablar con suficiente claridad, si profesó el sensismo propiamente dicho- preparó con toda certeza el camino al sensismo que más adelante había de exponer E. B. de Condillac (1715-1780), de manera tan cruda como pueril, en su alegoría de la estatua capaz de sentir, maravillosamente - refutada por nuestro Balmes. Entre los sensistas se cuentan Davit Hume - (1711-1776); Davit Hartley (alrededor de 1705-1757), que es considerado como el padre de la psicología de la asociación; James Mill (1773-1836), John Stuart Mill (1806-1873), Alexander Bain (1818-1903). Herbert Spencer (1820-1903), J. P. Herbart (1776-1841), H. Taine (1828-1893).

Los psicólogos experimentales que a la luz de la doctrina filosófica del asociacionismo, comenzaron a investigar las actividades psíquicas en los laboratorios con ayuda del método experimental, intentaron dar explicación a los hechos por ellos descubiertos conforme a la doctrina del sensismo. Entre los psicólogos experimentales sensistas, destacan: T. Ribot (1839-1916), J. F. Ebbinghaus (1850-1909), J. V. Kries (1853- - 1921), W. Wundt (1832-1921), J. James (1842-1910), G. T. Ziehen (1862- - 1898), E. B. Titchener (1867-1927).

Con lo que ocurre que el error del sensismo se introdujo también en muchos libros de texto didácticos de Psicología experimental y de

Fisiología, en los que frecuentemente se echan de ver interpretaciones de los hechos psíquicos totalmente sensistas, o al menos con sabor a sensismo; interpretaciones que, en un alarde de imprudencia, son consideradas por algunos como conclusiones de la ciencia experimental. Tampoco parecen poder librarse del sensismo algunos psicólogos, que, promoviendo con pleno derecho la Psicología de la Forma, o Gestaltismo, contra el elementarismo y el asociacionismo, sin embargo no parecen admitir más que una clase de psiquismo, y no distinguen convenientemente entre el psiquismo intelectual y el sensitivo.

334.- A veces, y no con toda propiedad, se da el nombre de intelectualismo a la opinión que sostiene la tesis, por contraposición al sensismo.

Sin embargo, no todo intelectualismo -si por este nombre se entiende la opinión que admite el entendimiento- mantiene la tesis propuesta; pues existe un intelectualismo más o menos idealista, que, por dar cabida al entendimiento, niega la realidad de las operaciones sensitivas reduciéndolas a las intelectivas.

En consecuencia, sostienen la tesis solamente aquellos que, admitiendo la realidad del psiquismo tanto sensitivo como racional, sostienen que son entre sí irreducibles.

Así pues, en este sentido afirman la tesis los filósofos más destacados de todos los tiempos: Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Escoto, Suárez y, por lo general, todos los filósofos neoescolásticos.

"Y entre los filósofos recientes -escribe Fröbes- no faltan defensores de esta doctrina tan común, como Brentano, Hoffler, Witasek y otros muchísimos, principalmente lógicos".

La irreductibilidad de la intelección o pensamiento a las sensaciones e imágenes, la admiten también y la demuestran psicólogos tan importantes como W. Stern (1871-1938) y C. Spearmann (1863-1940).

Y de manera admirable se acercaron a la opinión de los escolásticos los psicólogos de la escuela Wurzburgense dirigidos por Külpe (1862-1915), los cuales investigaron por métodos experimentales los procesos del conocimiento intelectual, llegando a demostrar la irreductibilidad del conocimiento intelectual a los conocimientos sensitivos. Entre dichos psicólogos experimentales destacan: Marbe, Binet, Watt, Messer, Bühler, Betts; e independientemente de ellos, Woodword, y después Aveling, Lindworski, Selz y otros.

Esta tesis resulta fundamental para poder establecer el sistema psicológico escolástico, en cuanto que de ella se sigue que el hombre se halla dotado de un doble psiquismo, a saber: sensitivo y racional; dichos psiquismos, aunque sean dos y distintos, se hallan entre sí íntimamente unidos y coordinados para constituir una sola actividad psíquica propia del hombre.

Y por el contrario, cualquier otra doctrina psicológica que no admita o no defienda suficientemente en el hombre uno de estos dos psiquismos, se aparta por ello mismo de la doctrina común de todos los escolásticos, o no lo defiende suficientemente, yendo a parar, o aproximándose más o menos, al idealismo o al materialismo, según que niegue el psiquismo intelectivo o el psiquismo sensitivo, o lo ensalce demasiado con el correspondiente perjuicio del otro.

Por tanto, consideramos que la tesis es completamente cierta, y ello podría demostrarse acudiendo a innumerables argumentos. Sin embargo, en gracia a la brevedad, y para evitar repeticiones, prescindiremos aquí de los argumentos, que más adelante habremos de exponer en la demostración de otras tesis de este libro, y nos limitaremos a demostrar la tesis, de manera prácticamente experimental, recurriendo tan sólo a argumentos tomados de la percepción.

335.- <u>Prueba de la tesis</u>.- Los objetos intencionales, que el hombre en el uso de su razón percibe mediante su intelección, se le manifiestan en la introspección totalmente distintos de los objetos que percibe por vía sensitiva o que reproduce mediante su imaginación, y son totalmente irreducibles a dichos objetos.

<u>Luego</u>, aquellos conocimientos que todos consideran como intelecciones, son totalmente distintos de los conocimientos sensitivos o reproducidos por la imaginación, y a ellos son irreducibles.

<u>La Consecuencia</u> que va de los objetos a los conocimientos por que se conocen los objetos, es plenamente legítima; y no podemos emitir juicio alguno de los conocimientos si no es a partir de sus objetos.

336.- <u>Prueba del antecedente</u> del entimema.

Los objetos que puede conocer el hombre en el uso de su razón mediante su percepción, son innumerables. Ahora bien, para que aparezca con mayor claridad la verdad del antecedente, que debe ser demostrada por el análisis y la comparación de los objetos de la percepción intelectual con los objetos de la percepción sensitiva; dividiremos dichos objetos en dos grandes grupos generales.

A) Unos son los objetos de los conceptos universales, por los cuales cualquier percepción sensitiva humana se ve intrínsecamente completada. Tales objetos de los conceptos aparecen, por tanto, junto con el objeto de la percepción sensitiva, les sirven de complemento, y así constituyen con el una sola y verdadera percepción humana, aunque esté compuesta de la percepción sensitiva e intelectual. Así, cuando mediante los sentidos percibo un objeto sensible concreto -por ejemplo, este hombre-, a esta percepción concreta espontáneamente añado el concepto universal: hombre.

B) Otros son los objetos, ya sean singulares ya concretos, ya universales ya abstractos, propios de la percepción intelectual; los cuales, aunque no se conozcan más que conociendo a la vez algunos otros objetos sensitivamente, no vienen a completar intrínsecamente el objeto de la percepción sensitiva, ni con él están necesariamente vinculados. De alguna manera puede decirse que son inmateriales, por el hecho de no ofrecer las propiedades de la materia, como serían, por ejemplo, el tamaño o el volumen, la extensión, la situación en el espacio y, en términos generales, alguna cualidad de las muchas que pueden percibirse por los sentidos y ser reproducidas por la imaginación.

Tales conocimientos inmateriales, a) unos manifiestan un objeto positivamente inmaterial, es decir: tal que en su propio concepto excluye toda materialidad; otros en cambio b) son sólo precisivamente materiales, por no incluir ni excluir materialidad en su concepto, sino comportarse respecto de ella de modo puramente precisivo, de suerte que el

objeto que a ellos se manifiesta puede igualmente convenir a las cosas - materiales y a las inmateriales.

Las afirmaciones precedentes constan.

En cuanto a A) por la descripción fenomenológica de la percepción humana.

En cuanto a B), aparecerá claro por algunos conocimientos aducidos a modo de ejemplo, y que cada uno conoce por su propia experiencia.

a) Son conocimientos de objetos positivamente inmateriales: la idea que tenemos de Dios, del ángel, del alma humana separada del cuerpo. Cuando es preciso tratar de ellos, tanto para afirmar su realidad como - para negarla, hay que tener alguna idea o algún concepto de los mismos, de lo contrario no se sabría de lo que se trataba.

b) Son conocimientos de objetos precisivamente inmateriales: - la idea de derecho, de obligación, de negación, de carencia, de privación de semejanza, de posibilidad, de contingencia, de identidad, de contradicción, de causalidad y de otras muchas cosas hasta el infinito.

337.- Ahora bien, la demostración de que los objetos de tales conocimientos intelectuales son irreducibles a los conocimientos sensitivos o a las imágenes que los reproducen, se realiza de la siguiente manera.

Si dichas ideas no fuesen irreducibles a los conocimientos sensitivos, según la definición que antes hemos dado de irreductibilidad -- (n. 330), tales ideas serían o 1) las mismas sensaciones o las imágenes que tal vez se dan actual y simultáneamente; o 2) algo resultante de sensaciones e imágenes anteriores combinadas entre sí de diversas maneras o entremezcladas. Pero no cabe afirmar ninguna de las dos cosas, ni tampoco los adversarios añaden otra.

338.- 1) NO PUEDE DECIRSE QUE LAS IDEAS SE REDUZCAN A LAS IMÁGENES QUE JUNTO CON ELLAS APARECEN A LA MENTE.

Se prueba por la diversidad que manifiestan, según la experiencia.

A) Por lo que se refiere a los objetos de los conceptos universales que completan la perfección, y en general, a todas las demás ideas universales.

1º Porque los conocimientos sensitivos y las imágenes siempre muestran determinadas cualidades sensibles del objeto, que existen en -- concreto en un individuo determinado y singular.

Así, por ejemplo, la percepción o la imagen de una mesa, me manifiesta dicha mesa de un modo determinado y singular. Pues la mesa que veo aquí y ahora, es grande o pequeña, de madera, de piedra o de hierro, y consta de tres, de cuatro o de más patas.

Por el contrario, el objeto, según se muestra en el concepto - intelectual universal, prescinde de todas las peculiares determinaciones concretas y singulares, y sólo exhibe el objeto que es uno, pero que sin embargo puede predicarse por identidad de muchos individuos.

Así, la mesa que aparece en el concepto, puede predicarse con toda verdad por identidad de cada una de las mesas individuales existentes, presentes, futuras y posibles, y ello según la misma razón, de suerte que en ellas se multiplica, y de cualquier mesa puedo afirmar: esto - es una mesa, esto también es una mesa, etc..

2º Las percepciones sensitivas y las imágenes manifiestan objetos fragmentarios, es decir: exhiben la cosa solamente en cuanto a alguno de sus aspectos.

Así, la mesa que se conoce por la vista, se representa a la mente bajo una determinada proyección visual de ciertas características de la mesa por encima de otras, de suerte que si la mesa en cuestión se manifiesta bajo un sólo aspecto o perspectiva, las demás perspectivas de la mesa no se perciben.

Por el contrario, el concepto universal de mesa, me la muestran según su totalidad e indivisión, y según todo aquello que basta y se requiere para que exista la mesa, y que debe convenir a todas y a solas las mesas.

3º Por último, las percepciones y las imágenes son del todo variables y fluctuantes, tanto en un mismo hombre en tiempos distintos, como en hombres diferentes.

En el mismo hombre, colocado en distinto estado o circunstancias, las percepciones y las imágenes serán más o menos precisas, más o menos complejas. En hombres diferentes, o en diferentes sujetos cognoscentes, serán también distintas según la sensibilidad o el tipo de la imaginación de cada uno, o según la mayor o menor facilidad con que el sujeto esté dotado, ya sea por la naturaleza, ya por el ejercicio, para representarse las cosas mediante imágenes visuales, acústicas o táctiles.

Todo lo contrario ocurre con el objeto del concepto universal, que es siempre el mismo, tanto en el mismo hombre colocado en cualesquiera circunstancias, como en distintos hombres que entienden de la misma manera los conceptos universales expresados mediante la locución incluso en lenguas distintas.

339.- B) Por lo que se refiere a los objetos de los conceptos, que no completan la percepción sensitiva ni se hallan intrínsecamente vinculados con el objeto de la misma, ya sean conceptos positivamente inmateriales, ya sean sólo precisivamente inmateriales.

Tres son las clases de sensaciones o de imágenes que aparecen juntamente con el concepto intelectual, y que con él podrían confundirse, a saber: 1º imágenes simbólicas que sugieren las mismas palabras; 2º imágenes también simbólicas que espontáneamente vienen a la mente al sujeto pensante; 3º sensaciones o imágenes de palabras materiales, ya sean visuales, ya acústicas, ya cinestésicas. Y no parece que pueda aducirse ninguna otra clase de imágenes, cuyo objeto puede ser confundido o identificado con el objeto del conocimiento intelectual.

Declaramos a continuación por partes cómo el objeto del concepto es irreducible al objeto de las citadas sensaciones o imágenes.

1º En cuanto a las imágenes simbólicas que sugieren las mismas palabras. Tales son, por ejemplo, las imágenes que tal vez se suscitan cuando se habla en aritmética de "extraer las raíces de un número"; o cuando decimos en psicología "la idea es un concepto o un parto de la mente". Evidentemente, el objeto de dichas imágenes no puede confundirse ni identificarse con el objeto del concepto que se expresa en tales palabras, a menos que alguien, por absurdo, no distinga una metáfora de la realidad significada por la metáfora.

2º En cuanto a las imágenes simbólicas que espontáneamente vienen a la mente. Tales serían, por ejemplo, la imagen que podría surgir -

en la mente de aquel que, al pensar de modo filosófico sobre la acción -que supone la causalidad de la causa eficiente, se la representase como una especie de fluído procedente de la causa al efecto; o también la imagen con la cual una persona, al hablar acerca de la eternidad, la imaginase como un vastísimo océano sin orillas; o la imagen del reloj que espontáneamente le viene al que se dedica a pensar sobre la naturaleza del tiempo. Lógicamente, una acción no puede identificarse con ninguna clase de fluído, ni la eternidad con un océano, ni tampoco un reloj con el -- tiempo.

3º En cuanto a las imágenes y sensaciones de las palabras materiales mediante las cuales significamos los conceptos. Es algo por sí -- mismo evidente que los conceptos o los objetos de los conceptos que se -excitan en la mente, no pueden reducirse a las puras sensaciones o imágenes, ya sean acústicas, propias de la palabra oral, ya sean visuales, -- propias de la palabra escrita.

Pero además, las imágenes de las palabras no solamente son diversas entre los distintos hombres en razón de la diversidad del tipo de imaginación, sino también en razón de la diversidad de las lenguas.

Ahora bien, el concepto siempre es el mismo en todos, en cualquier idioma que se expresen, siendo así que las sensaciones e imágenes de las palabras materiales con que se expresa, son distintos totalmente, mientras que el concepto siempre es único, ya sea que se exprese en latín, en español, en inglés o en alemán.

Luego, de lo dicho hasta aquí consta con sobrada suficiencia -- que es absurdo identificar los actos de la intelección -ya se trate de -conceptos, ya de ideas- con cualesquiera imágenes que, sea como fuere, -se le ofrezcan al mismo tiempo a la mente.

340.- 2) RESULTA IMPOSIBLE ADEMÁS QUE LOS CONCEPTOS DESCRITOS HASTA AQUÍ PUEDAN REDUCIRSE A IMÁGENES PRECEDENTES.

Pues de ellas, combinadas o mezcladas arbitrariamente, no pueden tomar su origen. Esto se demuestra generalmente de la siguiente manera.

Las combinaciones o disposiciones posibles según las cuales -- pueden organizarse las imágenes de pasadas experiencias, y de las que -- -como pretenden los sensistas- se formarían los objetos de los conceptos o ideas, parecen ser éstas:

1º Por simple suma y asociación, ya sea a) por yuxtaposición, como cuando me imagino un caballo con alas; ya sea b) por superposición, como ocurre en una fotografía que ha sido compuesta de otras muchas; ya sea c) por mezcla, como cuando se funden los colores en las composiciones tipográficas denominadas "tricromías".

2º Por simple resta: ya sea a) de una parte de la imagen, como cuando me imagino una mesa sin cajones; ya sea b) de algunas modificaciones que afectan a la cosa imaginada, como cuando me imagino negra una mesa blanca; ya sea c) de todas las cualidades sensibles, excepto aquellos -rasgos que son propios de la cosa tal como se representa en un esquema -puramente lineal; como cuando se ofrece la figura humana, o de cualquier otra cosa, reducida a unos cuantos trazos sumamente simples.

3º Por suma y resta a la vez, de cualesquiera imágenes elementales, y según todas las combinaciones posibles de las mismas, con tal -

que no dejen de ser imágenes.

No cabe imaginar ninguna otra posibilidad en la hipótesis del sensismo, ni, de hecho, los sensistas ofrecen ningún otro alegato.

341.- Ahora bien, resulta completamente imposible que de ninguna de dichas combinaciones de imágenes procedentes de pasadas experiencias, se obtenga concepto alguno, ya sea de una cosa universal, ya sea de una cosa inmaterial en sentido precisivo, y menos aún en sentido positivo.

Puesto que los elementos sensibles que, según los sensistas, constituirían actualmente la imagen compleja en que vendría a consistir el concepto universal o inmaterial -para poner un ejemplo, el concepto universal de mesa- serían los elementos: a, b, c, d, ..., tomados de la mesa A concebida con anterioridad; o los elementos: f, g, h, i, ..., provenientes de la percepción anterior de la mesa B; o los elementos: k, l, m, n, ..., de la mesa C, percibida también con anterioridad; y así sucesivamente.

De esto tenemos constancia por la misma naturaleza de la imagen que, como lo demuestra la experiencia y lo admiten también los sensistas, no es capaz de representar ninguna cualidad elemental, sin que anteriormente fuera percibida por los sentidos.

Luego, un conjunto cualquiera de imágenes elementales no puede ser otra cosa más que la suma o unión de los elementos: a, b, c, d, ..., o de los elementos: c, d, h, k, ..., o cualquier otra unión de las infinitas posibles, según el número de combinaciones en atención al número de elementos de que constase el conjunto, y en que consistiría el concepto universal o inmaterial.

En consecuencia, el objeto que aparece a la mente, si consiste tan sólo en un conjunto de imágenes diversamente combinadas, será siempre un objeto concreto, singular, individual y determinado, de la misma manera que los elementos de que se compone, y que, según la hipótesis sensista, son los mismos que fueron percibidos por los sentidos, por lo cual podrán pintarse, esculpirse o expresarse en forma sonora por mucho que se mezclen y combinen en las formas más diversas.

342.- Pero lo que aparece a la mente en el concepto universal y en la percepción intelectual de una cosa espiritual, es algo distinto por completo. Y no cabe idear una combinación de imágenes en que puedan darse las infinitas relaciones que todos conocemos con toda claridad y expresamos en nuestro lenguaje. Pues no hay ningún sensista capaz de señalar cuáles son las imágenes o los conjuntos de imágenes elementales de que están compuestas las innumerables relaciones que, en su modo de hablar, expresa sin cesar el hombre, por inculto que sea, cuando, por citar un ejemplo, se sirve de las partículas: "y", "también", "porque", "por tanto", "cuando", "siempre", "como", "en", y otras innumerables; ni mucho menos puede decir cuáles son las imágenes constitutivas de las relaciones que expresamos mediante las terminaciones gramaticales, o similares, en la declinación de los nombres y en la conjugación de los verbos.

Así pues, todos los que profesan el sensismo, una de dos: o ignoran o se ven forzados a negar tales conocimientos de la mente humana, en contra de la experiencia evidentísima de todos los hombres sin excluírse los mismos sensistas; o si admiten dichas experiencias sin ninguna --

tergiversación, no pueden dar de ellas razón alguna que no sea pueril y absurda, y que ningún filósofo pueda tomar en serio.

Con razón, Menéndez Pelayo escribió que el sensismo es el último grado en la degradación de la filosofía, por venir a negar la misma inteligencia humana, gracias a la cual solamente el hombre es capaz de filosofar.

343.- Objeciones.- 1.- El objeto que el hombre conoce por el concepto universal que va añadido a su percepción sensitiva, es el mismo objeto de la percepción sensitiva. Luego, el conocimiento del objeto universal no difiere esencialmente del conocimiento sensitivo.

Respuesta: Distingo el Antecedente: el objeto real o extramental que el hombre conoce por el concepto universal que va añadido a la percepción sensitiva es el mismo objeto de dicha percepción sensitiva, Concedo; el objeto intencional -es decir, tal como se da en la mente del hombre percipiente, y mediante el cual es conocido el objeto real y extramental- es el mismo objeto de la percepción sensitiva, pero de tal manera que en él perciba el hombre algo más y de modo distinto que lo que podría percibir con sola la percepción sensitiva, Concedo; de manera que el hombre, en el objeto de la percepción sensitiva, no perciba ninguna otra cosa, y la perciba de la misma manera que la percibiría el conocimiento puramente sensitivo, Niego.

Y tras las distinciones dadas, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Explicación de la solución. El hombre, mediante la percepción sensitiva, percibe únicamente las cualidades sensibles que existen en concreto en un objeto singular e individual; pero además, mediante el concepto universal que va ligado al objeto de la percepción sensitiva, percibe que dicho objeto existe y que es algo.

Así, el hombre, al percibir por los sentidos una mesa o una casa singular y concreta, sabe al mismo tiempo que son respectivamente mesa o casa, prescindiendo de las notas individuantes de esta mesa o de esta casa; es decir, posee el concepto universal de mesa o de casa, que abstrae del objeto dado por la percepción puramente sensitiva. El objeto concebido de esta manera, en cuanto que prescinde de todas las notas individuantes del objeto percibido por la operación puramente sensitiva, aunque haya sido abstraído de éste último, es predicable por identidad de cualesquiera otras mesas o casas singulares, porque todas ellas tienen lo que basta y se requiere para que se verifique la definición de mesa o de casa.

344.- 2.- Aunque tal sea el concepto universal, sin embargo no se sigue de ello que sea irreducible al objeto de la percepción puramente sensitiva, al menos con el concurso de la imaginación.

En efecto, mediante la operación propia de la imaginación creadora, se producen y descubren nuevas formas de los objetos, que consisten en meras combinaciones y disposiciones de las imágenes y de las sensaciones, y en ellas pueden resolverse, como son todos aquellos conocimientos por los que se producen las obras artísticas, técnicas e incluso científicas.

Luego, no hay ninguna razón para que la imaginación -al menos,

la creadora- no pueda idear una imagen que manifieste o represente un objeto adornado de las condiciones que se atribuyen al concepto universal.

Respuesta: Niego el aserto. En cuanto a la prueba aducida, distingo El Antecedente: mediante la operación propia de la imaginación creadora -que no es en absoluto un mero conocimiento sensitivo, sino la imaginación reproductiva dirigida por el conocimiento intelectual-, se producen y descubren nuevas formas de los objetos, Concedo; mediante la imaginación creadora, concebida como pura operación de la vida sensitiva sin ninguna intervención ni dirección del concepto intelectual, Niego.

Y tras la distinción dada, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Declaración de la solución. Las obras que se atribuyen a la imaginación creadora, aunque se realicen mediante las operaciones cognoscitivas pertenecientes a la imaginación y a las percepciones sensitivas, combinadas entre sí de diversas maneras; sin embargo todos estos elementos, relacionados con el psiquismo sensitivo, no son más que la materia de la obra propia de la imaginación creadora. Pero la forma de dichas obras, y por tanto las obras en sí mismas, no las produce más que el psiquismo racional, y, si no fuera por los conceptos universales y muchos otros conocimientos de las relaciones y objetos inmateriales no las tendríamos, como en otro lugar se ha explicado. Por eso, la imaginación creadora no se da en la vida puramente sensitiva del animal, como anteriormente ha quedado probado (tesis 8, sobre todo n. 115-116).

345.- 3.- Al menos la imaginación, debido a la atención que se da también en la vida puramente sensitiva, puede reproducir los objetos percibidos por el conocimiento sensitivo, de tal manera que, prescindiendo de las características o notas peculiares de cada uno, solamente conozca aquellas que sean semejantes entre sí y que convengan a todos los objetos conocidos mediante la percepción sensitiva, o simplemente cognoscibles. Es así que, la imagen que conviene a todos los objetos percibidos o perceptibles y que puede predicarse de todos ellos por identidad, es el concepto universal. Luego, la imaginación, debido a la atención que se da también en la vida sensitiva, puede llevar a cabo el conocimiento universal.

Respuesta: Niego la Manor, o, por razones de claridad, Distingo: la imaginación, debido a la atención, puede prescindir de las notas o características de muchos objetos que no son semejantes entre sí, e imaginar un objeto concreto y singular que manifieste las características o notas, incluso singulares y concretas, capaces de traer a la mente las características singulares y concretas que se hallan en otros muchos objetos, Concedo; puede fabricar un objeto que prescinda de toda individualidad y singularidad, y que pueda predicarse por identidad de cada uno de los individuos que posean características singulares e individuales semejantes, Niego.

Contradistingo la Menor, y Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Declaración de la solución. Por la atención puede conseguirse que la imaginación retenga unas notas o características singulares y materiales que sean entre sí más o menos semejantes, dejando aparte otras que son diferentes entre sí; pero ésto sólo puede ocurrir entre aquellas

cosas u objetos que son perceptibles por la imaginación. Pues la atención, en efecto, no constituye una nueva fuerza cognoscitiva, sino tan sólo imprime una dirección u orientación a dicha fuerza cognoscitiva. Por tanto, por la sola atención nunca puede ocurrir que se forme el conocimiento del objeto universal, a menos que se suponga, sin ningún fundamento, que el objeto universal es algo percibido o perceptible mediante el conocimiento sensitivo. Si el objeto universal fuera alguna vez percibido por los sentidos, en tal caso la imaginación podría reproducirlo dejando aparte otros objetos de la percepción sensitiva. Ahora bien, por dicha percepción sensitiva y por la imaginación reproductiva -según consta por la experiencia-, no se perciben más que objetos materiales singulares, concretos y situados en el espacio, que son los únicos capaces de producir mutación en los órganos sensoriales. Así pues, la imaginación, al no poder hacer otra cosa sino reproducir u omitir las sensaciones tenidas con anterioridad, nunca estará en condiciones de reproducir el objeto tal como resplandece en el concepto intelectual, sencillamente porque nunca tal objeto ha sido percibido por ella sensitivamente, ni es tampoco perceptible por la sensación, sino únicamente por la percepción intelectual.

346.- 4.- El objeto del conocimiento sensitivo -por ejemplo, la palabra oral o escrita- es un signo del conocimiento del objeto universal. Luego, el objeto del conocimiento sensitivo es el mismo objeto del conocimiento universal.

Respuesta. 1º: Concedo el Antecedente; y Niego el Consecuente y la Consecuencia, que desde luego no se desprende del antecedente.

Respuesta. 2º: Por razones de claridad, Distingo el Antecedente: el objeto del conocimiento sensitivo -por ejemplo, la palabra oral o escrita- es un signo formal del objeto del conocimiento universal; es decir, es el mismo conocimiento que formalmente hace aparecer al objeto del conocimiento universal; sentido en el cual únicamente tendría valor la consecuencia, Niego; es un signo instrumental; es decir, que, una vez conocido con anterioridad, conduce al conocimiento del objeto universal en virtud de la afinidad asociativa formada previamente por el ejercicio o la disciplina, si se supone que el concepto universal ha sido adquirido con anterioridad, Concedo; si el concepto universal no ha sido previamente adquirido, y por tanto no se halla asociado a la palabra, Subdistingo: las palabras pueden suscitar por asociación conceptos previamente adquiridos, de manera que, por su comparación, se produzcan nuevos conceptos en la mente de la persona que escucha o que lee, con el concurso del juicio y del raciocinio, Concedo; de otra manera, Niego.

Explicación de la solución. Mediante las palabras escritas o pronunciadas oralmente, se suscitan determinados conceptos universales, por asociación, en la mente de la persona que lee o que mantiene el coloquio, con tal que tales conceptos hayan sido formados anteriormente y asociados de modo conveniente. Pues cualquier palabra no suscita, sin más, conceptos universales en la mente de la persona que lee o que escucha, según se pone de manifiesto cuando alguien lee o escucha palabras de una lengua que desconoce. Pero una vez que han sido formados con anterioridad los conceptos y se han asociado a determinados vocablos, con ellos podemos suscitar tales conceptos en la mente de la persona que habla o que escucha, y, ayudados por ellos, podemos pasar a suscitar otros conceptos

en la mente de la persona que escucha, gracias al juicio y al raciocinio. Por su parte, el juicio y el raciocinio no se resuelven en meras asociaciones, sino que constituyen verdaderas funciones racionales; las cuales serían completamente imposibles sin conceptos universales y sin la percepción de las relaciones; elementos todos ellos que son totalmente irreducibles a la actividad puramente sensitiva.

Los demás argumentos a que suele acudir el sensismo, como son la imagen típica de muchos individuos, semejante a la que se obtiene en una fotografía compuesta; la imagen esquemática de un objeto material; la imagen simbólica, y otras cosas por el estilo que los sensistas suelen confundir con el concepto universal, ya han sido analizados y liquidados en la prueba de la tesis.

CAPÍTULO II

Realidad y naturaleza del principio último de la vida racional

347.- Nexo y orden en la exposición de la doctrina.- Después de haber probado de modo suficiente en el capítulo anterior la realidad de las operaciones de la vida racional, al menos en lo referente a las operaciones cognoscitivas, contra los postulados de los sensistas, avanzamos ahora a investigar la existencia y la naturaleza del principio último de dichas operaciones, lo cual es totalmente necesario en virtud del principio de causalidad y de razón suficiente, sin afirmar nada por el momento acerca de los principios próximos, o de las fuerzas, de que eventualmente se sirve este principio último para las operaciones racionales; de ello trataremos después. Por razón de la inmanencia de las operaciones racionales es evidente que este principio último es intrínseco a todo individuo humano, o supósito racional, y se multiplica según los distintos hombres; es decir, no es intrínseco a los mismos ni tampoco único para todos, en contra a la opinión de los averroístas que estaba en vigor en otro tiempo, pero que ya ha quedado completamente anticuada. Como quiera que tales operaciones, conforme a la experiencia evidente de cada uno, se encuentran en cada individuo humano, no pueden menos de proceder de un principio intrínseco a dicho individuo. En consecuencia, y prescindiendo aquí de dicha cuestión, trataremos: 1º de la substancialidad, 2º de la simplicidad y 3º de la espiritualidad del principio último de la vida racional.

ARTÍCULO I

LA SUBSTANCIALIDAD Y LA PERMANENCIA DEL PRINCIPIO ÚLTIMO DE LA VIDA PSÍQUICA RACIONAL.

Tesis 20.- La mente o principio último de la vida racional es 1) algo substancial, 2) idéntico consigo mismo y permanente bajo las diversas operaciones psíquicas.

348.- Nociones.- Tomamos aquí la MENTE por el principio último, intrínseco, de las operaciones propias de la vida racional.

Este principio suele designarse con nombres distintos, y los autores aristotélico-escolásticos lo denominan alma. Sin embargo, aquí prescindimos de tal nombre, y lo llamamos mente, para situarnos -se entiende que en el lenguaje- pero al mismo plano que los adversarios, los cuales prefieren "mente" en lugar de "alma".

La vida psíquica racional abarca todas las operaciones propiamente racionales.

Dichas operaciones, que son hechos psíquicos reales, sometidos a nuestra experiencia, reciben por parte de los adversarios el nombre de fenómenos psíquicos; en lo cual podemos incluso convenir con ellos, con tal que el término "fenómeno" se entienda en sentido precisivo -es decir, que prescinde de su realidad-, pero no en sentido negativo, con lo que vendría a negarse la realidad de tales operaciones, que ya ha sido demostrada en la tesis 19 (n. 329-346).

Por tanto, semejantes operaciones, hechos psíquicos o fenómenos -que también suelen llamarse fenómenos de conciencia- no son otra cosa más que operaciones intencionales y conscientes (n. 190-192); tanto en la línea cognoscitiva, como las percepciones sensitivas, las imaginaciones, los conceptos universales, los juicios y los raciocinios; como en la línea apetitiva: el deseo, la aversión, las voliciones; con las modificaciones correspondientes a estas operaciones en la línea afectiva o sentimental, como el dolor, el placer, el gozo, la tristeza, etc..

349.- Con razón o sin ella, pero de forma irresistible y espontánea, el hombre se atribuye todos estos fenómenos u operaciones, como algo distinto de sí mismo, aunque propio; por razón de que percibe con toda claridad que él es el principio y el sujeto de los mismos.

Más aún, un tal principio y sujeto, no sólo se manifiesta como distinto de la propia actividad, lo cual es evidente; sino además como 1) uno, tanto en su entidad, al que se atribuyen actualmente los fenómenos psíquicos simultáneos, tan variados y diversos; como 2) también en el tiempo, es decir: aparece como una unidad permanente e indivisible en la duración, a la que se atribuyen los diversos fenómenos psíquicos sucesivos, y se consideran propios de la misma.

Lo primero solemos expresarlo diciendo a menudo: "yo pienso", "yo quiero", "me duele tal cosa", "yo mismo, que soy el que piensa, soy también el que quiere y el que experimenta el dolor".

Lo segundo lo damos a entender cuando manifestamos con estas palabras aquello que nos resulta del todo evidente: "yo, que estoy escribiendo ahora, soy el mismo que hoy me levantaba a primera hora de la mañana, que ayer me encontraba paseando, que anteayer estaba leyendo un libro, que, hace tantos años, vivía, triste o alegre, en tal lugar o en tal ciudad; que era niño y comencé a ir a la escuela".

350.- Dado que el principio y el sujeto de las acciones psíquicas se expresa en cualquier lengua por el pronombre "yo", convendrá declarar aquí los múltiples sentidos que puede tener este vocablo entre los autores modernos, con los cuales hemos de mantener nuestra disputa.

Así pues, el yo ("to ego") siempre significa un sujeto, aunque

de diversas maneras. En efecto, si el sujeto expresado por este pronombre, se considera como existente realmente "a parte rei" y con independencia de la consideración de la mente se denomina entonces "yo ontológico".

Si lo consideramos en cuanto que desempeña la función de sujeto en la enunciación del juicio, se llama "yo lógico".

Pero si prescindimos de su existencia real y objetiva, y lo consideramos únicamente en cuanto que aparece como envuelto en nuestros actos psíquicos, o en cuanto referido por la conciencia, recibe el nombre de "yo psicológico".

Además, principalmente entre los autores que niegan la tesis, suele considerarse también el yo actual o histórico. El "yo actual" es el mismo "yo psicológico" según que se evidencia en cada acto psíquico; el "yo histórico" no es más que una serie o sucesión de los diversos "yo" actuales que aparecen en una serie sucesiva de actos, como identificados entre sí, al menos aparentemente.

Tales denominaciones parecen hacer referencia a la "teoría de la actualidad del alma", que inmediatamente deberemos rechazar; sin embargo, podemos permitirlas con el fin de poder comenzar de alguna manera la disputa con los adversarios, con tal que se prescinda meramente, y no se niegue de ninguna manera, la existencia objetiva y la permanencia real del "yo".

351.- Además, con el fin de evitar cualquier confusión a que podría conducir la terminología de los modernos en esta cuestión, hemos de notar que el "to ego ontologicum" puede tomarse de dos maneras, a saber: en sentido inadecuado, por la mente o principio elicitivo de la reflexión, que se significa mediante el pronombre "yo"; y en sentido inadecuado, por el supósito o la persona de los cuales es propio establecer una tal reflexión.

Así pues, para ponernos de acuerdo con los adversarios, tomaremos en la tesis el "to ego" en sentido inadecuado; es decir, en el sentido en que el "yo", según la doctrina escolástica, se identifica con la mente o con el alma del hombre. No lo tomamos en sentido adecuado, puesto que el "yo", tomado en sentido adecuado, conforme a la doctrina escolástica que más adelante defenderemos, supone también el cuerpo y el alma; es decir, todo el compuesto substancial.

352.- SUBSTANCIA, que, si atendemos al nombre, procede de las palabras latinas "substando" o "subsistendo", es lo mismo que el ser que está por sí mismo, o que subsiste en sí mismo, y así, según el pensamiento de Santo Tomás, puede describirse: "Substancia es la cosa a cuya naturaleza se le debe el ser no 'in alio' (en otra cosa)", como en su sujeto de inhesión. En cambio, el accidente, opuesto a la substancia, "es la cosa a cuya naturaleza se debe el ser 'in alio' (en otra cosa)", como en su sujeto de inhesión.

Otros expresan lo mismo de la siguiente manera: substancia es el ser que no necesita de otra cosa a la que deba ser inherente para existir. El sujeto de inhesión, que se excluye en la definición de substancia, es el ente ya completo constituído plenamente en una especie determinada. o al menos perfectamente subsistente en sí mismo, que recibe en sí una forma de la que no depende en su ser, aunque ella, por su parte, dependa

de él en la existencia.

Este sujeto de inhesión difiere por completo del sujeto de sustentación y de pura información; porque éstos son entes incompletos según la especie, que con sus formas constituyen "simplíciter" una esencia completa de un solo predicamento, cuyas partes esenciales son tales sujeto y forma, de cuya unión resulta un sólo "esse" (ser) específico.

La substancia, tomada en sentido transcendental, se divide, según los escolásticos, en incompleta y completa; según que se encuentre ordenada o no a constituir juntamente con otra que viene a perfeccionarla, un todo substancial de mayor perfección.

Los escolásticos suelen designar con mayor propiedad a las substancias incompletas con el nombre de "partes substanciales", reservando el nombre de substancia "simplíciter" para las substancias predicamentales o completas.

Pero nosotros aquí, para no mezclar inútilmente la delicadísima cuestión acerca de la información del alma con la actual de su substancialidad, prescindiremos de tal diferencia.

Por su parte, las substancias incompletas, si son formas, se consideran divididas en perfectas -o subsistentes en sí mismas-, que, por tanto -como las almas humanas-, no tienen más que sujeto de pura información, del que no dependen en su existir; e imperfectas, como son las almas de las plantas y de los animales, que poseen un sujeto de sustentación, del cual dependen en su existir.

A todas estas substancias conviene la noción transcendental de "substancia", porque ninguna de ellas exige un sujeto de inhesión.

Por la misma experiencia podremos colegir si el sujeto es de inhesión, según que, al quitarse la forma, el sujeto quede substancialmente mudado, o no.

353.- Para prevenir algunos ataques de los adversarios, bueno será aquí notar que, aunque la "perseidad" de la substancia la declaremos mediante negaciones, sin embargo no consiste formalmente en una negación, sino en la perfección positiva y en la importancia de la entidad que es apta para existir sin que deba intervenir ninguna base ajena de sustentación.

Además, no hemos de perder de vista que la noción primaria de substancia es, desde luego, la "perseidad" o la perfección positiva que constituye el fundamento de su independencia de cualquier otro ser; sin embargo, no tenemos más remedio que conceder que, de hecho, no podemos llegar a tal concepto primario de substancia si no es mediante la experiencia de los cambios o mutaciones que sufren las cosas, permanentes en sí mismas, en cuanto sujeto de dichas mutaciones.

Así pues, el "substare" (estar por debajo) incluído en la noción de substancia es un concepto secundario y relativo a nuestro conocimiento; mientras que el "subsistere" (existir debajo de algo), o existir en sí, es un concepto primario y absoluto. Éste es anterior, considerado en el orden ontológico; aquél, en cambio, en el orden ontológico es posterior y no es necesario, pero es anterior en el orden lógico, o relativo a nuestro conocimiento y a la imposición del nombre.

En los seres creados, un concepto no puede darse sin el otro; por tanto, en la cuestión presente lo mismo dará que la mente o el alma

sea un ser "per se stans" (que está por sí mismo), o que sea el sujeto de los fenómenos psíquicos que se dan en el hombre.

Añadimos también en el enunciado de la tesis que tal sujeto permanece idéntico consigo mismo bajo las distintas operaciones; lo que necesariamente no se sigue de su substancialidad. Pues podríamos imaginar substancias que, en el mismo momento en que comenzaran a existir, perecieran, sucediéndose sin cesar otras substancias en forma indefinida.

354.- Estado de la cuestión.- El que se den los hechos psíquicos que hemos descrito, es algo admitido por los adversarios.

Toda la cuestión reside en averiguar si la mente, a la que los adversarios asignan tales hechos, es o no es algo, no solamente substancial, sino también idéntico consigo mismo, permanente y que perdura bajo las distintas operaciones o fenómenos que se van sucediendo.

Lo que equivale a preguntar si el "to ego ontologicum" goza en verdad de las propiedades que suelen atribuírse al "to ego psicológico, actual o histórico"; de forma que sea algo "per se stans" (que está por sí mismo), propio de cada hombre y sujeto de los hechos de conciencia, al menos de la vida racional; y además idéntico consigo mismo en la duración, es decir: permanente bajo las distintas modificaciones o actos psíquicos, no sólo en forma aparente, sino según la verdad de la cosa; de suerte que las mutaciones que pueda sufrir le sean meramente accidentales, permaneciendo su entidad substancial idéntica consigo mismo en la duración.

355.- Opiniones.- La tesis nuestra es admitida -o, mejor aún, se da siempre por supuesta- por el sentido común de los hombres y por todos los filósofos cristianos sin excepción, y la defendemos como totalmente cierta.

Los autores escolásticos apenas si se plantearon ex profeso esta cuestión, de manera que la mayoría más bien parecen suponer que probar nuestra tesis; y no sin razón, ya que nadie se les oponía seriamente en esta materia.

En cambio, rechazan la tesis, como un simple engendro metafísico, y contraria a la ciencia moderna, muchos filósofos de nuestro tiempo, principalmente psicólogos experimentales, cuya doctrina suele denominarse, en Alemania, "Teoría de la actualidad del alma", en Francia, "Fenomenismo psicológico", y en Inglaterra, "Doctrina de la asociación", sin que se dé ningún substrato o sujeto substancial de los actos que intervienen en dicha asociación.

356.- Esta doctrina, que no es claro que en la antigüedad la hubiera defendido Heráclito, la favoreció Locke con su empirismo, la expuso ya claramente Hume, y en nuestros tiempos la han profesado Wundt, Paulsen, Riehl, Jold, Ziehen y Witasek, entre los alemanes; Taine, Ribot, Binet, Fouillée, en Francia; W. James, Titchener, y Baldwind en los Estados Unidos de América.

Sin embargo, se dan las más distintas explicaciones de esta teoría por los diversos autores según que se inspiren en el empirismo asociacionista o en la crítica kantiana, pero todos ellos de consuno insisten en negar la existencia del alma substancial; lo cual frecuentemente expresan diciendo que tratan de una "Psicología sin alma", es decir: sin alma,

tomada obviamente como principio o sujeto substancial y permanente de los actos psíquicos.

Casi siempre prefieren hablar de mente en lugar de alma; y si en alguna ocasión emplean la palabra "alma", con este nombre entienden únicamente los fenómenos psíquicos y la unión o asociación de los mismos. Así pues, mente o alma no es, conforme a esta sentencia, más que la suma de las acciones psíquicas, a saber: de los pensamientos, de las tendencias y de los afectos; o, según James, sólo el pensamiento actual, sin que se de en absoluto ninguna substancia que piense, que entienda o que se vea afectada.

Sin embargo, todas estas acciones se hallan dotadas de la misma consciencia, y esta es la causa por la que, a pesar de la multiplicidad y sucesión de los mismos fenómenos, el "to ego", que no está constituído sino por la suma de dichos fenómenos, parece, no obstante, ser uno sólo y permanecer él mismo.

De aquí concluyen que el "to ego", en cuanto que por este nombre se significa una esencia permanente y adornada de fuerzas y de actividad, no es otra cosa más que una ilusión o imaginación. Por ello, y en consecuencia con su sistema, afirman que no está bien afirmar: "yo pienso"; porque, de este modo, se distingue el pensamiento del que piensa; sino que, más bien, hay que afirmar de manera impersonal: "se piensa", o "hay pensamientos en el mundo", de la misma manera que decimos: "llueve" o "nieva".

Entre los principales adversarios de esta tesis es preciso incluir a Kant; el cual, si bien en la "Crítica de la razón práctica", admite como un postulado necesario la existencia del alma, e incluso su inmortalidad; sin embargo, en la "Crítica de la razón pura", en lógica consecuencia con su doctrina ya refutada en la Criteriología, afirma que la demostración racional de la substancialidad del alma es un paralogismo, porque en ella se daría un tránsito ilegítimo del sujeto lógico al sujeto ontológico de los fenómenos psíquicos.

357.- Prueba de la tesis.- PARTE 1ª. LA MENTE, COMO PRINCIPIO ÚLTIMO DE LA VIDA RACIONAL, ES UNA SUBSTANCIA. Todo aquel que niega la substancialidad de la mente, afirma cosas opuestas, contradiciéndose a sí mismo al menos implícitamente. Pues en efecto, o admite la realidad de los fenómenos psíquicos, o no la admite. Si no la admite, nada entonces puede admitir ni afirmar, porque no conocemos nada si no es mediante los fenómenos psíquicos. Pero si admite la realidad de tales fenómenos, como de hecho la admiten no pocos adversarios, no cabe asignar entonces razón suficiente de los mismos en la opinión que niega la substancialidad de la mente, lo que equivale a negar aquello mismo que se admite; como quiera que no se da nada sin razón suficiente, según el principio demostrado en la Ontología.

El que, una vez negada la substancialidad de la mente, no pueda establecerse razón suficiente de los fenómenos psíquicos cuya existencia se admite, se demuestra de la siguiente manera.

Pues los citados fenómenos psíquicos, o existen en sí, de forma que para la existencia no necesiten nada más a lo que 'inhieran"; o no existen en sí, sino en otra cosa, de modo que necesiten de esta otra cosa a la que 'inhieran' para existir.

No cabe negar el dilema, ya que dichos dos modos de tener el ser, lo dividen adecuadamente; pues están constituídos por términos opuestos con oposición contradictoria.

Es así que en ninguna de las dos hipótesis ofrecen los adversarios razón suficiente.

En efecto, si escogemos lo segundo -a saber, que los fenómenos psíquicos necesitan de otro sujeto de inhesión-, resulta que el mismo dilema puede plantearse respecto de este segundo sujeto, y así se establecería un proceso "in infinitum", en el cual no sería posible hallar razón suficiente; o habría que llegar precisamente al ente que no necesita de ningún otro sujeto de inhesión -es decir, a la substancia-, en que los adversarios no pueden encontrar la deseada razón suficiente, al no admitir la substancia que sea sujeto de inhesión de los fenómenos psíquicos.

Si, en cambio, se escoge lo primero -que los citados fenómenos existen en sí mismos-, tampoco entonces puede darse razón suficiente en el sistema de los adversarios; tanto debido a la imposibilidad intrínseca de la cosa que se afirma; como también por la imposibilidad extrínseca, o por la falta de un elemento determinativo para existir; en otras palabras: en tal caso falla A) la razón suficiente "quae" (la cual), B) y la razón suficiente "cur" (por qué).

Vamos a probarlo por partes.

358.- Primeramente, no puede darse A) razón suficiente "quae", es decir: es imposible intrínsecamente que existan en sí tales fenómenos.

Pues los citados fenómenos, o acciones psíquicas, si existen en sí -tal como se afirma-, serán otras tantas substancias, pues poseerán aquello que es característico de la substancia, o lo que basta y sobra para la esencia de la substancia, que es la subsistencia en sí.

Ahora bien, esto, ante todo, es totalmente contradictorio, si nos atenemos al sistema de los adversarios, que no pueden admitir la substancia para explicar sus actos psíquicos; y además, hablando en concreto, la cuestión resulta del todo carente de sentido, pues nadie puede comprender cómo los actos psíquicos sean substancias o estén por sí mismos.

Todo esto quedará más claro con ejemplos tomados de cualesquiera otros actos. Así, el movimiento, por ejemplo, no puede imaginarse que exista sin una cosa a la que sea inherente, y que propiamente se mueva; así, una acción no puede concebirse sin agente. Luego, "a pari" (por la misma razón) no puede imaginarse un pensamiento que exista en sí mismo, sin sujeto y como en el aire; ni un dolor que no afecte a ningún sujeto; ni una volición sin un sujeto del que proceda.

359.- Además, B) tampoco puede darse razón suficiente "cur", o causa determinativa de la existencia de tales fenómenos.

Pues dichos fenómenos no poseen la razón de su existencia en sí mismos, en cuanto que no son seres "a se"; pues son seres contingentes; toda vez que, según reconocen los adversarios, estos fenómenos se suceden unos a otros, comienzan a ser en un momento dado y en otro desaparecen.

Tampoco poseen la razón de su existencia "ab alio" (de otro). Pues este otro, de no ser una substancia permanente, no puede ser más que el fenómeno precedente.

Es así que, esto no puede afirmarse. Pues al fenómeno precedente no puede convenirle poder alguno activo respecto del fenómeno subsiquiente; tanto a) porque tal poder o fuerza sería creativa, ya que sería productiva de la cosa "ex nihilo sui et subiecti" (a partir de su propia nada y de la de su sujeto), pues en la opinión de los adversarios no existe sujeto; ahora bien, a las cosas finitas o limitadas no se les concede fuerza creativa ni siquiera por los mismos adversarios, que rechazan por lo general la creación como absurda; como b) porque, aunque se permitiera esta fuerza creadora, los fenómenos no podrían ejercerla, ya que cualquier fenómeno antecedente habría quedado reducido a la nada cuando el fenómeno presente surgiese de la misma nada; pero para causar de manera eficiente se requiere la existencia actual de la causa.

Luego, no se da ninguna razón suficiente de los fenómenos psíquicos en la opinión que niega la substancialidad de la mente o del alma.

Luego, o no existen tales fenómenos -por ejemplo, los pensamientos-, y por consiguiente no consta que algo exista; o existe la substancia pensante, es decir: la mente o el alma substancial. Tal como nos habíamos propuesto demostrar.

360.- PARTE 2ª. LA MENTE O PRINCIPIO ÚLTIMO DE LA VIDA RACIONAL ES LA SUBSTANCIA PERMANENTE. Muchos son también los actos psíquicos que, en cuanto tales, no encuentran explicación en el sistema de los adversarios, que se empeñan en negar la permanencia de la mente o del alma substancial; todo lo cual, en cambio, se declara con toda facilidad según nuestros principios.

Luego, la teoría de la actualidad es rechazable, mientras que se impone abrazar nuestra tesis.

La Consecuencia es evidente; el Antecedente se muestra de muchas maneras.

361.- A) En general, todos tienen que explicar tres puntos que, en el análisis del acto psíquico hecho en las prenociones (n. 349) descubrimos que se dan, y de los cuales somos conscientes con certeza intuitiva e irrefutable, a saber: 1) la unidad en la entidad, que se supone cuando atribuímos a un mismo sujeto diversos actos psíquicos simultáneos, como causa y soporte de los mismos; 2) la unidad o continuidad del sujeto en el tiempo, que se pone de manifiesto cuando al mismo sujeto le atribuímos hechos sucesivos claramente distintos; y por último 3) la propiedad de este sujeto, o la distinción del "to ego" de los mismos actos psíquicos y de los demás entes; distinción que se pone de relieve cuando distinguimos sin lugar a dudas nuestras cosas de las ajenas.

Ahora bien, estos tres puntos se explican con toda facilidad en nuestra teoría, ya que en ella se reconoce como realmente existente todo aquello que inmediatamente atestigua la conciencia, y ello con toda razón; tanto porque, cuando se trata del testimonio inmediato de la conciencia, el ser y el ser conocido coinciden; como también porque, si fuera lícito dudar de dichos puntos, no habría ya ninguna certeza posible, ni podría evitarse el escepticismo.

Pero la teoría de los adversarios, además de que evidentemente desemboca en el escepticismo, no puede explicar de ninguna manera los tres puntos citados que aprehendemos por la introspección. Pues las distintas explicaciones que suelen aducirse, pueden reducirse a dos clases:

a) a las que suponen que el "to ego" se identifica con la serie sucesiva de los fenómenos; serie que sería consciente de sí misma, tal como pretenden muchos fenomenistas, especialmente Hume, Stuart Mill y Taine; o - b) a la que supone que el "to ego" se identifica con el fenómeno solamente actual, que se atribuye, como por una especie de sucesión hereditaria, lo que fue propio de los fenómenos precedentes; tal como pretende W. James.

362.- a) Es claro que en la primera hipótesis dichos tres puntos queden sin explicar: 1) porque el "to ego" aparece en la introspección como causa de su actividad; mientras que la serie es, desde luego, una - actividad, pero no causa de sí misma. 2) El "to ego" aparece como algo - permanente; mientras que la serie es esencialmente algo sucesivo y, con toda probabilidad, no es un flujo continuo. Y por último 3) el "to ego" aparece como distinto de sus actos tomados adecuadamente, mientras que - la serie no se distingue adecuadamente de dichos actos.

363.- b) Es claro también que tampoco la otra hipótesis es capaz de explicar los citados puntos: 1) Porque mucho menos se explica así la distinción del "to ego" de la propia actividad, como quiera que el fenómeno actual se identifica adecuadamente consigo mismo, pero no con los demás fenómenos.

Ni 2) se explica la permanencia del mismo "to ego", que por hipótesis perpetuamente se desvanece.

Ni, por último 3) se da razón de la apropiación de las experiencias anteriores. Porque, aunque se permita que el acto presente pueda percibir todo lo que han percibido los actos anteriores; y aunque se conceda también que la sucesión de los fenómenos es algo continuo -más parecida a un río que a una serie-; sin embargo, en un momento determinado no existe -según la misma hipótesis- más que una sección del mismo río o flujo de la conciencia, al desvanecerse constantemente la sección anterior, a - la cual -al igual que las secciones anteriores- la sección o el acto presente a lo sumo puede decir relación del objeto aprehendido externo al - mismo, o del efecto a la causa.

Ahora bien, el que tales relaciones no sean suficientes para - explicar los hechos mencionados, se evidencia por el hecho de que, tanto la relación del objeto aprehendido, como la relación del efecto a la causa, se hallan frecuentemente en nuestros actos respecto de los actos de otros individuos, al menos de nuestros padres, sin que por ello nos atribuyamos como subjetivos y propios los fenómenos objetivos y los que proceden de nuestros padres.

364.- B) En especial, queda sin explicar en la opinión de los adversarios, mientras que hallan perfecta explicación en la nuestra:

a) Los juicios y los raciocinios. Pues en los juicios debe ser uno mismo el que conoce el sujeto y el que conoce el predicado, y así, - al establecer la comparación, puede pronunciar el juicio; del mismo modo, en los raciocinios debe ser uno mismo el que conozca la mayor, la menor y la consecuencia, para extraer de ello el consecuente.

Ahora bien, en la doctrina que nosotros defendemos, una vez admitido el sujeto permanente capaz de juzgar y de discurrir, todo lo dicho se explica sin más dificultades; mientras que en el supuesto de los -

adversarios, al faltar el sujeto, no hay posibilidad alguna de explicación: pues una serie no es, en modo alguno, un solo "ego" psicológico, sino muchos; y habría que poner tantos sujetos o, "egos" cognoscentes, --- cuantos son los actos de conocimiento.

b) No se explican los nexos o lazos entre los distintos conocimientos. Pues los conocimientos se hallan ligados entre sí como por cierto lazo, y así, partiendo del efecto llegamos al conocimiento de la causa, partiendo de las premisas deducimos la conclusión, y así sucesivamente según las leyes lógicas.

Todas estas cosas se comprenden sin ninguna dificultad siempre y cuando se admita un sujeto permanente que, por su propia naturaleza, - se halle ordenado a percibir la verdad; pero en la opinión de los adversarios, no puede aducirse razón alguna para explicar dicha constancia sino las leyes mismas de la asociación, que enuncian tan sólo el hecho sin aducir de él razón intrínseca alguna.

c) Por último, tampoco se explican los actos de la memoria. -- Pues el acto de la memoria, si se considera formalmente, consiste en el reconocimiento de un objeto conocido de otra manera, o más bien, por lo que se refiere a nuestra cuestión, en el reconocimiento de un acto o estado psíquico pasado, formalmente en cuanto pasado.

Ahora bien, para que pueda darse tal reconocimiento de un estado pasado, en cuanto pasado, es absolutamente necesario que el ente que actualmente recuerda, o que produce el acto de la memoria, sea exactamente el mismo que el ente pretérito cuyos actos o estados anteriores se -- traen ahora a la memoria; puesto que recordar como propias las experiencias o afecciones psíquicas de otro sujeto, equivaldría a recordar que - uno fué en otro tiempo un sujeto distinto al actual, o en otras palabras, un ser distinto de sí mismo. Sería, por tanto, la afirmación y la negación simultánea de la propia identidad, o lo que es lo mismo, una pura y absurda contradicción.

365.- PRUEBA DE AMBAS PARTES POR REDUCCIÓN AL ABSURDO. Pues si se da por válida la tesis de los adversarios, desaparecen la libertad, - la razón del mérito y de su contrario, la imputabilidad, la espiritualidad del alma, su inmortalidad, la sanción propia de la ley natural, etc.; cosas todas que son absurdas y contrarias a las que se demuestran como - ciertas en otras partes de la Filosofía.

366.- Objeciones.- 1.- La ciencia experimental psicológica nada conoce acerca del alma substancial. Luego, no hay por qué admitir un - alma substancial.

El Antecedente se prueba, puesto que la introspección, ya sea pura, ya llevada a cabo con experimentos, no descubre más que fenómenos psíquicos o series de fenómenos psíquicos. Luego, si algo sabe la Psicología experimental acerca del alma, debe negar que es una substancia.

Respuesta: Niego el Antecedente; de todos modos, aún admitiéndolo, todavía cabría negar fundadamente la consecuencia; ya que la substancialidad del alma nos puede constar también con certeza por argumentos a priori, y no sólo por la experiencia.

En cuanto a la prueba del antecedente, Distingo: la introspección no descubre más que fenómenos psíquicos o series de fenómenos psíquicos, de suerte que dichos fenómenos psíquicos se perciban en abstracto,

Niego; de suerte que tales fenómenos psíquicos se perciban siempre en -- concreto, es decir: en cuanto pertenecientes a un sujeto que designamos con el pronombre "yo", y que se identifica, al menos inadecuadamente, con el alma substancial, Concedo. Y tras la distinción dada, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

INSTANCIA.- Conocer mediante la introspección, equivale a conocer inmediatamente. Es así que, conocer en concreto los fenómenos psíquicos, no es conocer inmediatamente el sujeto de los mismos. Luego, mediante la introspección no se conoce el sujeto de los fenómenos psíquicos, y por tanto, la Psicología experimental nada sabe del alma substancial.

Respuesta: Concedo la Mayor y distingo la Menor: conocer en -- concreto los fenómenos psíquicos no es conocer inmediatamente el sujeto de los mismos, en cuanto a su esencia, o en cuanto a "lo que es", Concedo; conocer en concreto los fenómenos psíquicos no es conocer inmediatamente la existencia del sujeto de los mismos, o en cuanto a "si existe", Niego.

INSTANCIA.- El sujeto substancial en tanto se conocería por la introspección en cuanto que por dicha introspección se pudiera aprehender algo que fuese duradero e inmutable. Es así que, por la introspección nada se aprehende que sea duradero e inmutable. Luego, por la introspección no se manifiesta el sujeto substancial.

Respuesta: Transmito la Mayor, o por razones de claridad, Distingo: mediante la introspección, se aprehendería algo duradero e inmutable en su entidad substancial, Concedo la Mayor; en sus modificaciones - accidentales, a las que está sometido, Niego la Mayor. Contradistingo la Menor, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

367.- 2.- El mismo análisis en nuestras introspecciones muestra que el "to ego" es un puro fenómeno. Así, Taine, cuyo argumento, expuesto por él con toda elegancia, puede proponerse en forma escolástica de - la siguiente manera:

En todo juicio acerca de una afección interna y subjetiva, se predica de un sujeto "ego" un estado psíquico mediante la palabra "es", que siempre va incluída en cualquier verbo; así, por ejemplo: "yo siento", es lo mismo a "yo soy alguien que siente"; "algo me duele", equivale a - "yo soy o estoy afectado por un dolor". Es así que, en estos juicios referentes a un estado psíquico determinado, el verbo "es" significa que - el predicado pertenece a la esencia del sujeto, o que es un fragmento o parte del sujeto, que en él va incluída. Luego, el "to ego" no es otra - cosa más que la sensación que tengo, el dolor por que me veo afectado, y así sucesivamente.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, Concedo la Mayor y Niego la Menor.

Pues esto es verdad únicamente de las oraciones que se llaman necesarias; pero no de las contingentes. Ahora bien, dar por supuesto que las oraciones citadas son necesarias, es una pura petición de principio, o tomar ya por verdadero precisamente lo que Taine había de probar. El - que una oración sea necesaria o contingente, habrá que averiguarlo a partir de la diferente referencia objetiva del sujeto al predicado, y que - habrá que probar mediante razones comprobadas, no ya con simples afirmaciones. El hecho de que, además de las oraciones necesarias, existan también las contingentes; y por tanto, que no pueda admitirse la Menor propuesta por Taine, es algo evidente, si digo: la cera es redonda, es blanca...; pues nadie dice que sea el ser substancial de la cera lo que sea

blanco, o lo que tenga esta o aquella figura. Así pues, el análisis que Taine promete, no es propiamente un análisis, sino una interpretación -- nueva y distinta de la que harían los hombres dotados de sentido común y que no estuviesen imbuídos de los prejuicios del fenomenismo.

368.- 3.- Si el alma fuese una substancia permanente, única sería siempre la persona en cada hombre, de modo simultáneo y sucesivo. Es así que muchas veces ocurre, sobre todo en la histeria y en el estado -- hipnótico, que la persona se desdobla, o se multiplica, de manera ya simultánea, ya sucesiva. Luego, el alma del hombre no es una substancia -- permanente.

Prueba de la Menor. Pues como pretende Binet ("Les altératios de la personalité"): "la persona la constituyen dos elementos fundamentales, que son la memoria y el carácter". Es así que en Felida (nombre propio) se da una mudanza de su carácter y de su memoria. Luego, en Felida se encuentran realmente dos personalidades, o lo que es lo mismo, Felida tiene realmente dos "egos".

Respuesta: Concedo la Mayor y distingo la Menor: muchas veces ocurre que una persona se multiplica o se duplica simultáneamente, Niego la Menor; pues no parece suficientemente comprobado por los hechos; sucesivamente, Subdistingo: se muda la persona que es verdaderamente tal, es decir, el "to ego ontologico", Niego la Menor; se muda el conocimiento - de la persona, o el "to ego psicológico", ya sea "actual", ya sea "histórico", de nuevo Subdistingo: de modo que este conocimiento ha de considerarse como una mera alucinación, cuya razón se da perfectamente sin recurrir para nada al fenomenismo, Concedo; de modo que este conocimiento deba ser considerado como verdadero, Niego.

En cuanto a la prueba aducida, Distingo del mismo modo la Mayor: la memoria y el carácter constituyen a la persona en sentido fenomenológico, es decir, constituyen el conocimiento y la exhibición de la persona, o su "to ego psicológico", o "histórico", Concedo la Mayor; constituyen a la persona en su sentido verdadero, o su "to ego ontológico", Niego la Mayor. Concedo la Menor. Distingo el Consecuente: luego en Felida se hallan realmente dos personalidades en sentido fenomenístico, es decir, dos representaciones o exhibiciones distintas de una sola persona - real, o de un sólo "ego ontológico", Concedo; en Felida se encuentran -- dos personas en sentido propio, o un doble "ego ontológico", Niego.

El hecho a partir del cual se argumenta, y otras muchas cosas del mismo tenor, así como sus interpretaciones, distintas según el fenomenismo o el ocultismo, según la verdad de la cosa y la sana doctrina; - todo ello es posible hallarlo en otras obras del autor de este tratado.

Los adversarios interpretan tales hechos sin razón alguna cuando, a partir de ellos, se atreven a extraer conclusiones contra la existencia y la unidad del "to ego ontológico". Todo lo más, se puede desdoblar o multiplicar el estado del "to ego ontológico"; pero de ninguna manera el mismo "ego ontológico", que se identifica con la persona.

Aún dando por buena la última noción de persona o de personalidad utilizada por los fenomenistas, hay que decir que, de los hechos y - experimentos conocidos hasta el presente, aún no se prueba que existe una perfecta distinción entre los dos "egos" (actuales o históricos), que -- sea mutua; pues siempre aparece alguna continuidad, mediante la cual ---

siempre hay algún "ego", que se atribuye y conoce todos los demás fenómenos, incluso en los casos de varias personalidades, que se aducen en el caso de Miss Beaucham.

369.- 4.- De la misma manera que muchas palabras pueden componer un discurso, y muchos versos una poesía, así también los fenómenos internos pueden constituir una sola alma mediante su mutua relación. Así, Paulsen.

Respuesta: Niego la Paridad. Pues, ante todo, el discurso o la poesía constituyen solamente un todo artificial, es decir, un "uno per accidens", y lógico; ahora bien, el alma, o el "ego", aparece a la introspección como un "todo natural, per se y físico". De donde no se ve por ninguna parte la paridad. Además, el discurso y la poesía son esencialmente algo accidental y sucesivo; mientras que el alma, según consta por la prueba de la tesis, es algo substancial, inmutable y permanente.

370.- 5.- "Un simple ejemplo puede hacer ver de qué manera es posible que una cosa no sea "en sí", sino que sea inherente a un sujeto, y sin embargo dicho sujeto no sea un ser especialmente distinto de aquéllos que encierra. Considérese una planta, que tiene raíces, ramas, hojas, da flores, frutos, etc.". Así, Ebbinghaus. Todas estas cosas no existen más que en la planta como en su sujeto; y sin embargo la planta no se distingue de ellos, tomados adecuadamente. Luego, "a pari": los fenómenos psíquicos están, desde luego, en el alma; pero el alma no se distingue de ellos, tomados adecuadamente.

Respuesta. 1º: Niego la Paridad. En efecto, las partes de las plantas son en sí mismas substancias, aunque integralmente incompletas, que pasan a constituir una substancia integralmente completa; mientras que los actos conscientes ni son substancias, ni por tanto constituyen substancia alguna. Podría hablarse de paridad, si Ebbinghaus estableciese la comparación entre los fenómenos psíquicos y las acciones o la actividad de la planta; por ejemplo: su irritabilidad vital, la inspiración y expiración, la producción de semillas, etc.; todo lo cual está ciertamente en la planta, pero no constituye la planta misma.

Respuesta. 2º: El argumento puede retorcerse. Pues las partes de la planta en tanto constituyen una substancia en cuanto que -como se demuestra en otro lugar (tesis 5, n.82-91)- substancialmente están unidas entre sí, mediante un principio vital, que es la forma substancial que constituye la planta intrínsecamente con ellas; pero si se quita dicha forma substancial, desaparece toda la estructuración de la planta. Así también, para que pueda existir la unidad que manifiestan los actos psíquicos presentes con los pasados, es preciso establecer el alma, que sea como el centro y el sujeto que permanece de toda la vida y toda la actividad.

371.- 6.- El sentido común precientífico y los escolásticos confunden el sujeto lógico (sujeto de atribución), con el sujeto metafísico (sujeto de inhesión); es más, hacen de él una persona. De la misma manera que en otro tiempo se pensaba que la virtud, el honor, la razón, y otros nombres substantivos que sólo significan conjuntos de acciones o de experiencias, designaban substancias o personas. Luego, "a pari", el alma, aunque no sea más que un conjunto de actividades psíquicas, todavía es considerada como una substancia por la gente sin formación y por los filósofos escolásticos.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, negamos también que alguien haya considerado como substancias a la virtud, al honor, a la razón, etc., de no haber sido los poetas.

372.- 7.- La razón por la cual la teoría de la actualidad del alma aún no la aceptan todos, es porque la existencia de los fenómenos psíquicos sin soporte alguno, aún no nos es familiar; como tampoco era familiar en otro tiempo a la gente lo que todo el mundo admite ahora sin duda alguna, a saber: que los astros, ya sean estrellas, ya sean planetas, recorren unos espacios inmensos, estando sujetos a unas leyes de gravitación determinadas, y sin soporte alguno en que puedan considerarse fijos.

Respuesta: Hay que negar que la razón para rechazar la teoría de la actualidad sea su novedad; pues no es otra sino su carácter absurdo, y lo contrario que resulta al sentido común de los hombres, tal como se ha demostrado en las diversas pruebas.

En cuanto a la semejanza aducida, Niego la paridad.

En efecto, el que las estrellas estuvieran sin soporte alguno, o sin ningún cuerpo en que se fijasen, ni repugnaba metafísicamente, ni había dificultad física alguna para admitirlo, y así es como todos lo han admitido, una vez que se ha demostrado científicamente. Ahora bien, el que los fenómenos físicos estén sin sujeto, por una parte repugna metafísicamente, y por otra se opone a la experiencia física, de suerte que hasta el presente no se ha demostrado ni será posible nunca demostrarlo.

A R T Í C U L O   I I

LA SIMPLICIDAD INTEGRAL DE LA MENTE O DEL PRINCIPIO ÚLTIMO DE LA VIDA RACIONAL

Tesis 21.- La mente o principio último de la vida racional es integralmente simple.

373.- Nociones.- Ya hemos explicado anteriormente (n. 348-351), qué es lo que entendemos por MENTE, y hasta qué punto la mente, entendida como principio último y substancial de las operaciones de la vida psíquica racional, se identifica con el principio al que aplicamos el pronombre "yo".

374.- SIMPLE, decimos generalmente que es aquello que carece de composición. Composición, en cambio, es la unión de cosas que son distintas. Por lo cual, un ser simple, hablando en términos generales, será aquel que, siendo ya uno e indiviso en sí mismo, sea además indivisible, y ello no de cualquier manera, sino precisamente por carecer de partes.

La simplicidad puede ser absoluta, en cuanto que excluye cualquier clase de composición, y en este sentido tan sólo Dios es simple; y relativa, o "secundum quid", en cuanto que excluye sólo algún genero de composición.

La simplicidad relativa o "secundum quid", a su vez puede ser de orden metafísico, si excluye la composición de partes distintas no real, sino sólo conceptualmente; como, por ejemplo, la composición de género y diferencia; o de orden físico o natural, si excluye la composición de partes realmente distintas entre sí.

Tal es la composición de substancia y accidente; o de materia y forma substancial, de las cuales una naturaleza se compone a modo de acto y de potencia; o de naturaleza y subsistencia o supositalidad; o de esencia y existencia, siempre y cuando entre ambos elementos se de distinción real, de lo contrario será composición metafísica; o, por último, de partes substanciales integrantes.

De ésta vamos a tratar en la tesis, y por tanto habremos de declararla con mayor amplitud.

375.- Decimos que es integralmente simple aquella substancia que carece de partes integrantes.

Ahora bien, partes integrantes son aquellas que se unen de tal manera para constituir un todo, y de tal modo integran el compuesto, que éste puede entenderse aunque falte cualquiera de ellas; lo que basta y sobra para que se verifique su definición esencial.

Aunque tal vez podamos imaginar composiciones integrales de otros tipos, en los cuerpos compuestos que conocemos, dichas partes, o están constituídas por la cantidad, o son partes substanciales afectadas por la cantidad, y pueden denominarse partes extensivas o entitativas, ya que de hecho se nos manifiestan mediante la cantidad.

Hay que advertir que, según nuestro modo de concebir en el actual estado de unión del alma con el cuerpo, no tenemos otra forma de explicar la simplicidad más que mediante negaciones; sin embargo, esto no impide que constituya una verdadera perfección positiva, puesto que supone perfección el poseer la propia realidad no difundida a través de unas partes que son separables, sino a modo de una sola entidad, en la que todas las perfecciones se hallan realmente identificadas.

376.- <u>Estado de la cuestión</u>.- Por la tesis anterior consta que la mente, o principio elicitivo y receptor de los distintos actos psíquicos de la vida racional que se dan en el hombre, es un "uno" substancial y permanente; y que semejante principio, al que designamos con el pronombre "yo", es capaz de volver sobre sí mismo y sobre sus actos con reflexión perfecta e intencional, al decir: "yo pienso, yo quiero, yo soy el mismo que piensa y que quiere", etc..

Resulta del todo evidente que este principio elicitivo -o efectivo y receptor- de las operaciones psíquicas superiores -como son entender, querer y reflexionar-, al que designamos también en la reflexión con el pronombre "yo", no es todo el supósito a través de todas sus partes substanciales, si es que dicho supósito consta de partes substanciales, como en verdad consta por la experiencia, según demostraremos posteriormente en la tesis 31 (n. 604-610).

Pues con la mente no vegetamos, no caminamos ni realizamos otras muchas operaciones que, sin embargo, nos atribuímos denominativamente como supósitos de las mismas.

Así pues, no se trata del "to ego" considerado como supósito, sino sólo del "to ego" considerado como mente, o principio último substancial efectivo y receptor de las operaciones racionales.

Por tanto, la cuestión que se nos plantea es si la mente, o - el alma -en cuanto que es el principio elicitivo de las operaciones superiores de entender, querer y reflexionar sobre sí y los propios actos- carece o no de partes entitativas o integrales; o en otras palabras, si el "to ego", que lleva a cabo la reflexión, es simple integralmente.

377.- Opiniones.- Negaron la tesis, al defender la composición integral o entitativa del alma, algunos escritores antiguos tales como - Tertuliano, una vez declarado montanista, el cual parece haber afirmado que el alma es una clase de cuerpo, si bien extremadamente sutil.

Parecido error profesaron muchos antiguos gnósticos, y lo abrazan practicamente en nuestros días todos los espiritistas y teósofos, - que conciben el alma o el espíritu del hombre como algo extenso de alguna manera.

Así mismo, y de acuerdo con sus doctrinas, es preciso que mantengan la composición integral todos los que niegan la substancialidad de la mente, a los cuales ya hemos refutado en la tesis anterior; y también todos aquellos que, admitiendo al menos en la práctica la realidad de un principio substancial intrínseco al hombre, consideran no obstante que es el cerebro humano. Así, todos los sensistas y materialistas.

378.- Mantienen, por el contrario, nuestra tesis todos los filósofos espiritualistas que admiten de cualquier manera la realidad del alma distinta del cuerpo.

Entre ellos hay que incluir a todos los espiritualistas exagerados, que llevan a extremos inconvenientes la espiritualidad del alma y su independencia del cuerpo, y confunden además la simplicidad del alma con su espiritualidad.

La citada identificación la hacen, en verdad, de manera totalmente equivocada, ya que el concepto de la simplicidad del alma es totalmente distinto del concepto de su espiritualidad. Pues la espiritualidad, aunque lleve consigo la simplicidad, consiste en la independencia intrínseca de la materia que, de por sí, no viene exigida por la simplicidad. Ni tampoco repugna el que una cosa sea integralmente simple y, sin embargo, dependa intrínsecamente de la materia. Así, las almas de - los animales, al menos de los superiores, que ciertamente son materiales, y al mismo tiempo integralmente simples, según la opinión probable.

Entre los defensores de la simplicidad de la mente, se cuentan también todos los filósofos escolásticos y neoescolásticos que profesan el espiritualismo moderado; los cuales, sin embargo, no proceden de la misma manera en la demostración de la simplicidad del alma.

379.- Los escolásticos antiguos, de la manera apropiada a su tiempo, deducían la simplicidad del alma a partir de su espiritualidad, previamente probada. Y ello con toda razón; puesto que toda substancia espiritual es también por necesidad integralmente simple; pero no a la inversa, como dijimos hace muy poco.

Entre los escolásticos modernos, o neoescolásticos, algunos - también proceden a demostrar primero la espiritualidad del alma, a partir de la cual deducen fácilmente su simplicidad. Sin embargo, la mayoría de las veces establecen la simplicidad integral de la mente antes - que su espiritualidad. Por nuestra parte, consideramos que hemos de mantener este método, con el fin de tener libre el camino para demostrar -

en la tesis siguiente la espiritualidad del alma contra las objeciones del materialismo moderno; objeciones que fácilmente quedan disipadas -- con sólo poner por delante la demostración de la simplicidad integral de la mente humana.

En favor de dicha simplicidad integral pueden aducirse múltiples argumentos, tomados de cualquiera de las operaciones de la vida racional; como los que expuso nuestro Balmes, con toda prudencia y sabiduría, contra las arteras cavilaciones de Kant, demostrando la simplicidad, tanto por la percepción de los seres simples, como por el juicio, el raciocinio y la reflexión con que la mente es capaz de volver sobre sus propios actos.

En gracia a la brevedad, propondremos tan sólo un argumento a partir de la reflexión de la mente; lo que bastará para demostrar como cierta la tesis presente.

380.- Prueba de la tesis.- Es un hecho de todos conocido que la mente -o el "to ego"-, no en cuanto supósito, sino en cuanto principio que ejerce las operaciones racionales, es capaz de volver o reflexionar sobre sí misma, y, mediante esta reflexión, se aprehende a sí misma en el acto mismo de ejercer las operaciones racionales; lo que expresamos al decir: "yo pienso, yo quiero, yo juzgo", etc., etc.. Es así que, este hecho no tiene explicación si no se admite la simplicidad integral de la mente. Luego, la mente -o principio que piensa y reflexiona- es - integralmente simple.

La Mayor es evidente y nadie puede negarla. La Consecuencia - es legítima. La Menor se prueba de la siguiente manera:

Pues, dando de lado cualesquiera suposiciones que imaginasen en el principio substancial del pensamiento unas partes que no pensasen -y ello queda excluído en el mismo estado de la cuestión, como quiera - que el punto que aquí nos ocupa es la mente o el principio del pensamiento y de la reflexión, en cuanto tal-, sólo se dan tres hipótesis posibles en que se piensa que puede tener lugar la opinión de los adversarios:

1ª Hipótesis.- Que cada parte tenga sus propios pensamientos distintos de los pensamientos de las partes restantes, ya sea sólo en - número, ya sea también en especie o en el objeto.

2ª Hipótesis.- Que cada parte se corresponda con las partes - de un mismo pensamiento, tal como ocurre en la sensación extensa, llevada a cabo por un órgano extenso.

3ª Hipótesis.- Que cada parte tenga el mismo pensamiento que las demás, y por tanto esté el pensamiento en ellas, de la misma manera que lo simple está en lo extenso.

Es así que, debe ser rechazada cualquiera de dichas hipótesis, en cuanto evidentemente contraria a la experiencia interna.

Luego, debe rechazarse así mismo la tesis de los adversarios, y ha de afirmarse la simplicidad integral de la mente.

La consecuencia es evidente. La Mayor consta por la enumeración suficientemente realizada; como quiera que no puede aducirse ninguna otra hipótesis que no se reduzca a las citadas, o que, al menos, no sea rechazable por las mismas razones que ellas. Prueba de la Menor por partes.

381.- La 1ª Hipótesis -cada una de las partes posee sus propios pensamientos- no puede admitirse.

Desde luego, no es posible admitirla en el caso de que los -- pensamientos de cada una de las partes sean tan sólo numéricamente distintas; pues entonces, dichas partes, en cuanto principios inteligentes, deberían ser capaces de realizar la siguiente reflexión: "yo, parte A, pienso el objeto O; yo, parte B, pienso el objeto O; yo, parte C, pienso el objeto O", y así sucesivamente. Ahora bien, esto va completamente en contra de la experiencia interna, que no descubre varios sujetos, sino uno sólo que realiza su propio pensamiento sobre sí mismo.

Tampoco puede admitirse en el caso de que los pensamientos de cada una de las partes, sean también distintos según el objeto o la especie; pues entonces se tendría la siguiente reflexión: "yo, parte A, - pienso el objeto O; yo, parte B, pienso el objeto P; yo, parte C, pienso el objeto Q", y así sucesivamente. En efecto, esto también va contra la experiencia, la cual, aunque descubra mediante la reflexión varios principios próximos -a saber, las distintas sensaciones que producen las -- distintas partes del cuerpo, y la intelección, que no está ligada a ninguna parte del cuerpo-, sin embargo, no descubre más que un sólo principio capaz de reflexión y de conocerlo todo.

Además, en esta hipótesis, el pensamiento que estuviera en A, no sería conocido por el pensamiento que estuviera en B, ni por el que estuviera situado en C, y así podríamos continuar. De aquí que resultaría imposible la unidad de la consciencia, y que consiste en el hecho - que varios pensamientos distintos en número y especie, son aprehendidos por el mismo sujeto cognoscente, según lo atestigua la experiencia, y - se pone de manifiesto bien a las claras en la cópula del juicio y en la ilación o consecuencia del raciocinio, que no pueden establecerse más - que por un sólo sujeto que conozca los términos o las proposiciones.

382.- La 2ª Hipótesis -cada parte tiene una parte correspondiente del mismo pensamiento- debe también rechazarse.

Porque, en primer lugar, son muchos los pensamientos de objetos que no tienen partes en absoluto, como el conocimiento de la verdad, de la virtud, del ente como tal, de la negación, de la cópula del juicio, etc..

Además, porque, si bien alguna vez puede no repugnar por parte del objeto representado -por ejemplo, cuando el objeto es extenso, - tal como sucede en la sensación del tacto-, incluso entonces es imposible que el sujeto pensante, que consta de partes distintas, perciba el objeto extenso en su totalidad, como de hecho lo percibe.

En efecto, si la parte A percibe la parte a del objeto O; y - la parte B percibe la parte b del objeto O; y la parte C la parte c del objeto O; ninguna parte percibiría todo el objeto O; y por consiguiente, la parte A, al reflexionar, no podría decir: "yo percibo el objeto O"; es más, ni siquiera podría decir: "yo A percibo una parte del objeto O, en cuanto objeto O", es decir: designando por O al objeto total, como - quiera que el objeto O, en cuanto tal, no puede ser percibido en su totalidad.

383.- La 3ª Hipótesis -cada una de las partes posee el mismo pensamiento que las demás- es también rechazable.

Ante todo, porque se opone, igual que antes, la experiencia interna, que no descubre varios sujetos que piensen y digan: "yo, parte A, pienso el objeto O; yo, parte B, pienso el objeto O; yo, parte C, pienso el objeto O"...

Además, podemos argumentar con Balmes: "Las partes A, B y C habrán de ser simples o compuestas. Si son simples, tendremos unos seres pensantes simples, que llamamos almas; por lo cual, mientras los adversarios reusan conceder al hombre una sola alma, se ven forzados a admitir tres; si son compuestas, caemos de nuevo en el argumento...; y así, o llegaremos a unos seres simples pensantes, o será menester proceder hasta el infinito; no habrá, por tanto, una sola consciencia en cada hombre, sino que habrán de ser infinitas en número".

384.- Objeciones.- 1.- El argumento pierde su fuerza si suponemos que cada parte comunica a las demás su propio pensamiento.

Respuesta. 1º, con el mismo Balmes: La hipótesis es totalmente arbitraria. 2º Tampoco así se satisface a la experiencia, como quiera que, en esta hipótesis, habría que poner, no sólo uno, sino varios seres pensantes y capaces de reflexión: es decir, tantos cuantas fueran las partes. 3º Si la unidad de la consciencia en la reflexión nos lleva a la simplicidad del sujeto pensante, ¿por qué razón dichos seres deben multiplicarse sin razón suficiente?.

INSTANCIA.- Al menos, la multiplicidad de partes pensantes podría mantenerse si se estableciera la reflexión no de las partes sobre sí mismas, sino del todo sobre el todo.

Respuesta: Negativa; en efecto, si el todo que reflexiona sobre sí mismo, no es una entidad simple; o cada una de las partes de dicho todo reflexiona sobre sí misma, o, todo lo más, sobre los pensamientos de las otras, no en cuanto que están en las otras -lo que sería absurdo-, sino en cuanto que cada parte los tiene (los pensamientos) en sí misma, pero comunicados por las demás. Ahora bien, ambos elementos de la disyuntiva han sido anteriormente rechazados.

El que presenta tal objeción parece olvidarse de su aserto fundamental, imaginándose un todo simple de alguna manera, lo que va contra su aserto.

385.- 2.- Los argumentos parecen probar demasiado. Porque las mismas reflexiones, o parecidas, pueden hacerse sobre la sensación. Luego, probarían de modo semejante la simplicidad del principio capaz de sentir, lo que va en contra de la tesis 14 (n. 206-215 y 216-218).

Respuesta: Niego el Antecedente; en cuanto a la prueba aducida, Niego asimismo el antecedente; o bien, por razones de claridad, Distingo: de la sensación se tienen reflexiones semejantes, si se hacen por un principio elicitivo y capaz de recibir la sensación, a saber: por el sistema nervioso, Niego; si se hacen por un principio inteligente, que aprehende espiritualmente las sensaciones, Subdistingo: que reflexiona sobre la percepción intelectual o espiritual de la sensación tenida de antemano por la facultad sensitiva del mismo supósito, Concedo; por un principio que reflexiona sobre la sensación misma producida por el sistema nervioso, de nuevo Subdistingo: mediante reflexión verdadera y propiamente tal, que recaiga sobre el acto de la misma potencia cognoscitiva,

Niego; mediante reflexión analógicamente tal, consistente en que conozca el acto del mismo supósito, pero de distinta potencia cognoscitiva y subordinada, Concedo.

INSTANCIA.- Según los argumentos de la tesis, un perro, por ejemplo, no vería a su dueño; es más, tampoco el hombre vería el decágono, como quiera que las visiones, según la tesis, no son simples, sino que la visión total se compone de las visiones parciales de las partes del objeto. Es así que, esto es absurdo y va contra la experiencia.

Respuesta: Distingo la primera parte de la Mayor: el perro no vería a su dueño, conociendo mediante reflexión formal que ve a su dueño, Concedo; no vería a su dueño, es decir, todo el objeto, Subdistingo: mediante alguna parte de la visión o del principio vidente, no vería a su dueño, Concedo; mediante la visión total o mediante el principio vidente debidamente informado por dicha visión total, que es extensa, no vería a su dueño, Niego.

De modo semejante, distingo la segunda parte de la Mayor: el hombre no vería el decágono, es decir, no percibiría mediante el entendimiento la sensación íntegra del decágono ofrecida por el fantasma, ya sea contemplando directamente la semejanza íntegra del fantasma, ya sea reflexionando sobre el acto intelectual y espiritual por el que percibe la sensación, Niego; por el conocimiento puramente sensitivo el hombre no conocería el decágono, en cuanto figura íntegra, Subdistingo, igual que antes.

Conocer el decágono en cuanto tal, al igual que aprehender una parte en cuanto parte, no es función de los sentidos, sino únicamente del entendimiento, y a nadie debe extrañarle, si sabe que el sentido no es capaz de reflexión. Sólo el entendimiento puede reflexionar.

386.- 3.- La mente, o el alma, mueve el cuerpo propio extenso. Es así que, una cosa simple no puede mover un cuerpo extenso. Luego, el alma no es simple.

Respuesta: Distingo la Mayor: el alma mueve el cuerpo propio extenso, por sí misma, de modo inmediato y por una especie de impulso mecánico, Niego; de modo mediato, por las potencias locomotoras del cuerpo extenso, Concedo. Contradistingo la Menor: la cosa simple no puede mover el cuerpo extenso inmediatamente por sí misma y por una especie de impulso mecánico, Transmito; al menos de modo mediato, por las potencias locomotoras del cuerpo extenso, Subdistingo: si la cosa simple no es la forma substancial del cuerpo, Transmito; si es la forma substancial del cuerpo y, por consiguiente, el principio radical de las potencias del mismo, Niego.

INSTANCIA.- Aquello que tiene potencias extensas, debe ser también extenso. Es así que, las potencias mediante las cuales el alma moviera el cuerpo extenso, serían extensas. Luego, el alma es extensa, o en otras palabras, posee partes integrantes.

Respuesta: Distingo la Mayor: aquello que tiene potencias extensas y es sujeto de las potencias extensas, debe ser también extenso, Concedo la Mayor; aquello que tiene potencias extensas y es sólo principio radical de dichas potencias extensas, debe ser también extenso, Niego la Mayor. Transmito la Menor. Niego el Consecuente y la Consecuencia.

El hecho de que la mente, tomada por alma racional, sea el -- principio radical de las potencias extensas y materiales de la vida sensitiva, da por supuesto que el alma racional identifica consigo tanto - el alma vegetativa como la sensitiva, es decir: en el hombre hay una sola alma, que es substancia incompleta y forma substancial del cuerpo humano, con el que constituye un sólo supósito, una sola naturaleza y una substancia, como más adelante se demostrará en este mismo tratado, en - las tesis 31, 32 y 33. Todas las dificultades que surgen contra la simplicidad de la mente o del alma racional, en razón de esta doctrina, demostraremos que precisamente en ella y sólo en ella tienen perfecta solución, a medida que vayamos demostrando las tesis mencionadas.

387.- 4.- Debe ser extenso lo que se ve afectado por cuerpos extensos. Es así que, el alma se ve afectada por cuerpos extensos. Luego, el alma es extensa, o lo que es lo mismo, no es integralmente simple.

Respuesta: Distingo la Mayor: debe ser extenso lo que se ve - afectado, inmediatamente y "per se", por cuerpos extensos, Transmito; - lo que se ve afectado por cuerpos extensos solamente en razón del cuerpo, al cual el alma se halla unida substancialmente y en razón de las - facultades sensitivas del cuerpo, Niego. Contradistingo la Menor y Niego el Consecuente y la Consecuencia.

A R T Í C U L O   I I I

LA ESPIRITUALIDAD DE LA MENTE O DEL PRINCIPIO ÚLTIMO RACIONAL

Tesis 22.- La mente o el principio último de la vida racional es la substancia espiritual.

388.- Nociones.- Ya hemos explicado anteriormente lo que entendemos aquí por "mente" o "principio último" de la vida racional (n. 348--351). Es el principio efectivo y recipiente de las operaciones de la -- vida racional, y no es otro que el alma; según se ha demostrado en las - dos tesis anteriores, es algo intrínseco al hombre, substancial e integralmente simple.

Añadimos ahora que es también algo espiritual.

Es preciso entender con toda precisión el significado de este nombre, tanto más cuanto que dicha voz, derivada de la palabra "espíritu", encierra varios significados, según los filósofos de todas las épocas; lo que puede dar lugar a confusiones, si no se explica con toda claridad el sentido en que lo tomamos en la presente tesis.

"El nombre de espíritu -según los escritos de Santo Tomás- parece estar tomado de la respiración de los animales, en la cual el aire se inspira y se expira con un determinado movimiento; de donde el nombre de espíritu se aplica a cualquier impulso y movimiento de un cuerpo aéreo, y así el viento se dice también que es espíritu". (S. Th., 4 CG c. 23). Y en otro lugar: "Espíritu es un nombre empleado para significar la

sutileza de una naturaleza; de donde se dice tanto de los seres corpóreos como de los incorpóreos: y así el aire se dice que es espíritu debido a su sutileza; y de aquí, la atracción del aire y su expulsión se llaman respectivamente inspiración y respiración; igualmente, el viento se dice también espíritu; de modo semejante, los vapores sutilísimos -- por los cuales se difunden las virtualidades del alma en las partes del cuerpo, se llaman espíritus; y, en fin, los seres incorpóreos, debido a su sutileza, se denominan espíritus, como cuando decimos que lo son, -- Dios, el ángel y el alma". (S. Th., I Dist. 10 q.1 a.4 c.).

Todas estas acepciones de la palabra "espíritu", e igualmente de la palabra "espiritual", con excepción de la última, no pertenecen a nuestra cuestión.

Por tanto, según la mente de Santo Tomás y de todos los escolásticos, con el fin de cerrar el paso a cualquier ambigüedad en cuestión tan delicada, definiremos la espiritualidad de que ahora tratamos, por la negación de la materialidad, que es lo que a nosotros nos es más conocido.

389.- En consecuencia, decimos que espiritual es lo mismo que incorpóreo; ahora bien, incorpóreo es aquello que no es ni cuerpo ni materia; ni tampoco puede ser forma alguna, ya sea substancial ya accidental, que dependa del cuerpo en su existencia o en su subsistencia, al menos como de su causa material o sujeto.

Por el contrario, material será todo lo que es cuerpo o materia, o forma alguna, tanto accidental como substancial, que dependa de la materia o del cuerpo en su existencia o en su subsistencia, al menos como de su sujeto o causa material.

La definición que así proponemos prescinde totalmente de la cuestión sobre si una cosa verdaderamente espiritual -por ejemplo, la especie impresa intelectual, de la cual tratamos más adelante en la tesis 26 (n. 474-487)- puede depender o no, en su evolución, de una causa eficiente material, al menos como de su causa secundaria o instrumental. Entendida así la definición, contiene a todas y a solas las cosas que son espirituales.

390.- Hay que tener bien a la vista que no es lo mismo espiritual que espíritu; ni tampoco corporal o material es lo mismo que cuerpo o materia. Pues lo espiritual es más extenso que el espíritu, y lo material o corpóreo es más extenso que la materia o cuerpo; porque a) no todo ser espiritual, propiamente hablando, puede llamarse espíritu; ni b) todo ser material o corpóreo es un cuerpo.

a) No todo ser espiritual es espíritu.

Pues las substancias espirituales, unas están separadas del -- cuerpo, y suelen llamarse formas separadas o "irreceptas", como, por ejemplo, la substancia del ángel; otras en cambio, como las almas humanas, se dan unidas a la materia, al menos desde el principio y durante la vida del hombre, y se llaman formas informantes. Ahora bien, espíritus -- propiamente se llaman tan sólo las formas separadas o "irreceptas", y el alma humana más bien hay que decir que es espiritual que espíritu. Con mayor razón habrá que decirlo de las formas accidentales que son inherentes al sujeto espiritual, tales como las operaciones de la vida racional, así como sus potencias o energías; serán, pues, espirituales, y no podrán llamarse espíritus.

Así pues, espiritual, que equivale a inmaterial, es, en general, todo aquello que dice referencia a la sola substancia que es independiente del cuerpo en su subsistencia; ya sea por identidad, de suerte que no se trata de un cuerpo o materia; ya sea por dependencia intrínseca, de manera que no se trate de una forma dependiente de la materia en su existencia o en su subsistencia.

b) De modo semejante, no todo ser corpóreo es un cuerpo o materia. El cuerpo o la materia, por cuya negación se define el espíritu, no es más que la substancia que, por su propia naturaleza, exige una cantidad que le sea inherente; por tanto, debe tener un tamaño o extensión, o al menos debe exigirlo.

Corpóreo o corporal es todo aquello que, por su naturaleza, se refiere al cuerpo, ya sea por identidad, como el mismo cuerpo; ya sea por depender del cuerpo o de la materia en su existencia o subsistencia, como le ocurre a toda forma substancial o accidental, que, por su propia naturaleza, no puede existir ni subsistir si no es unida al cuerpo.

De donde resulta evidente que entre lo material y lo inmaterial no puede darse nada intermedio; aunque sí puede darse entre la materia o cuerpo y el espíritu. Tal entidad intermedia será una forma, ya accidental o substancial, que dependa de la materia o del cuerpo en su existencia o subsistencia, y que será material sin que por ello haya de ser materia o cuerpo. Y otro tanto habrá que decir del accidente espiritual que no sea cuerpo ni espíritu.

Corporal, en esta cuestión, equivale por lo general a orgánico; e incorpóreo equivale a inorgánico. Ahora bien, corporal y material se extiende también más que orgánico; porque, si bien todo ser orgánico o dependiente de un órgano corporal, debe ser corporal y material; sin embargo, por su propio concepto, no todo lo que es corporal y material, o dependiente del cuerpo, es orgánico; pues el alma material y corporal de los animales es corporal y material, aunque propiamente, y en su entidad, no sea orgánica.

391.- Estado de la cuestión.- Admitimos, según la verdad de la cosa, que las operaciones cognoscitivas de la vida racional se hallan en íntima conjunción con las operaciones cognoscitivas de la vida sensitiva; pero sin que unas deban confundirse con otras.

Pues las operaciones de la vida cognoscitiva racional pueden estar unidas con las operaciones de la vida cognoscitiva sensitiva de tres maneras, a saber: a) de manera incoativa, en cuanto que a toda operación racional deben precederle las operaciones sensitivas; b) de manera concomitante, en cuanto que también las operaciones de la vida sensitiva pueden oponerse a la mente, de alguna manera, junto con las operaciones de la vida racional; y por último, c) de manera objetiva, en cuanto que la operación sensitiva ofrece a la mente la materia sobre la cual se ejerce la mayoría de las veces, aunque no siempre, la operación de la vida racional. Sin embargo, la operación cognoscitiva de la razón de ninguna manera debe ser confundida con la operación cognoscitiva sensitiva; pues los objetos de ambos conocimientos, al menos la mayoría de las veces, son totalmente diversos e irreductibles entre sí, como antes se ha demostrado en la tesis 19 (n. 329-346); y además, la operación sensitiva es tan sólo algo previo o al menos extrínseco a la operación

racional. Razón por la cual, la dependencia que una tiene de la otra es solamente mediata y extrínseca, como de una condición, o tal vez como de una causa eficiente inmediata pero no como de una causa principal, sino tan sólo como de una causa secundaria o instrumental.

De cuanto hemos demostrado hasta aquí, consta que el alma humana es una substancia integralmente simple; de lo cual ya se sigue evidentemente, en contra de la opinión de los materialistas, que en cuanto mente o principio de los actos psíquicos superiores de conocimiento y voluntad, no puede ser el cerebro ni ninguna otra parte integrante del sistema nervioso; elementos que, por ser orgánicos, no pueden ser simples.

Sin embargo, una vez demostrada la simplicidad integral del alma humana, mal haríamos en dar ya por completamente probada su espiritualidad, como afirman los filósofos espiritualistas exagerados, o platónicos, así como los cartesianos, que confunden equivocadamente la simplicidad con la espiritualidad. Tampoco nosotros lo negamos, con tal que consideremos dicha demostración como puramente negativa, si bien, de hecho, resulte eficaz contra todos los verdaderos adversarios de la espiritualidad.

Esta última afirmación que hacemos contra los verdaderos adversarios de la espiritualidad se pone de manifiesto una vez que, admitida la simplicidad integral, no les quedan ya argumentos para sostener, según los postulados del materialismo, que el principio de la vida racional sea el organismo.

El que esta demostración sea sólo negativa -u obtenida por la refutación de los argumentos de la parte contraria- consta por el hecho de que el probar positivamente la simplicidad de la mente no es todavía probar positivamente su espiritualidad. Porque, si bien es verdad que la espiritualidad de la substancia lleva consigo, al menos de hecho, su simplicidad; no ocurre otro tanto a la inversa; porque lo simple y lo espiritual, ni se definen de la misma manera, ni se identifican realmente, como quiera que de hecho, al menos más probablemente, se dan formas simples, tales como las almas de las bestias, que son, sin embargo, materiales.

392.- Opiniones.- Tras el precedente estado de la cuestión, no habrá ya ningún adversario verdadero de la espiritualidad del alma, cuyas razones no hayan sido todas ellas rechazadas en las tesis demostradas anteriormente.

Por tanto, los adversarios de la tesis, al menos de hecho, son los mismos que niegan la simplicidad de la mente (n. 377).

Defienden la tesis todos los filósofos espiritualistas y todos los escolásticos y neoescolásticos; sin embargo, tampoco puede afirmarse que el acuerdo entre ellos sea perfecto no por lo que se refiere a la razón general de la demostración -pues todos convienen de alguna manera en que la tesis ha de demostrarse a partir de las operaciones de la vida racional-, sino más bien surge la discrepancia al elegir la operación por la que mejor pueda proponerse el argumento.

Nosotros juzgamos que la espiritualidad del alma puede demostrarse con plena certeza a partir de cualquier aspecto de la vida psíquica racional, tanto a partir del conocimiento racional, como de la tendencia racional como también del sentimiento que es propio de la vida racional; de suerte que un argumento podrá tener más fuerza que otro según

la distinta condición de las personas.

Por el momento, dando de lado, por razones de brevedad, al argumento que podría proponerse a partir de las tendencias y del sentimiento de la vida racional -lo cual reclamaría una exposición bastante más amplia-, procederemos a demostrar la tesis valiéndonos de un único argumento a partir del conocimiento racional.

393.- Prueba de la tesis.- A PARTIR DE LAS OPERACIONES COGNOSCITIVAS.

Las operaciones de la vida racional son espirituales. Luego, el principio capaz de realizarlas y recibirlas, es decir la mente o el alma, es espiritual.

La consecuencia de este entimema es evidente, y si alguien lo niega, de dos maneras puede ponerse de manifiesto, a saber: a) "quasi a priori", bajo el aspecto de la causa material o del sujeto de la operación espiritual, puesta la comparación de la noción de operación espiritual con la noción de accidente; y b) "quasi a posteriori", y bajo el aspecto de la causa eficiente del conocimiento racional cuyo objeto espiritual requiere igualmente un principio cognoscitivo espiritual.

394.- a) "A priori" y bajo el aspecto de la causa material de la operación racional. Pues las operaciones que son propias de la vida racional, en cuanto que no son substancias, sino accidentes, dependen por necesidad intrínsecamente en su existencia del sujeto o de la substancia cuyas operaciones son. Lo esencial a todo accidente es no poder existir naturalmente si no es con dependencia intrínseca de su sujeto. Por tanto, si las operaciones racionales son espirituales, tal como afirmamos en el antecedente y vamos a probar inmediatamente, hay que admitir por necesidad que su sujeto ha de ser también espiritual. Pues en verdad, quien pretendiera expresarse de otra manera, se contradiría a sí mismo al admitir, por una parte, que las operaciones de la vida racional son espirituales, y por tanto, intrínsecamente independientes del sujeto material; mientras que, por otra parte, no serían espirituales por el hecho de depender en su existencia de un sujeto material.

b) "A posteriori", o bajo el aspecto de la causa eficiente del conocimiento racional. Porque "la operación sigue al ser", es decir: la naturaleza o el ser de cualquier substancia se reconocer por la naturaleza de sus propias operaciones. Y esto, tanto en virtud del principio de causalidad, que requiere que la substancia que es causa y principio de operaciones espirituales sea proporcionada a las operaciones de que es principio eficiente; como también porque, de hecho, no conocemos en sí mismas las naturalezas de las cosas, y no llegamos a ellas si no es por las operaciones de las mismas.

"Pues la operación de una cosa -escribe Santo Tomás- demuestra la substancia y el ser de la misma; puesto que cada cosa obra en la medida en que es ser, y la operación propia de la cosa sigue a su propia naturaleza". (S. Th., 2 CG c.79).

395.- El Antecedente puede demostrarse por lo que se refiere a cualquier operación racional perteneciente a una de las tres funciones que anteriormente hemos distinguido (n. 326) en la vida racional: a) de adquisición, b) de representación, o c) de reproducción o hallazgo. Sin

embargo, aquí, por razones de brevedad, nos contentaremos con mostrar la espiritualidad tan sólo en algunos hechos pertenecientes a las funciones adquisitivas; las cuales, si bien a primera vista parecen distinguirse menos de las funciones adquisitivas de la vida sensitiva, son, no obstante, verdaderamente fundamentales en la vida racional.

396.- 1º.- A partir del hecho, aducido ya por Aristóteles, de que la potencia sensitiva -en cuanto que es orgánica y material y sufre alteraciones por parte de lo sensible material con anterioridad a la sensación- se ve impedida o incluso impotente para sentir, después de haber percibido un objeto sensible demasiado intenso; lo cual no ocurre de ninguna manera en las percepciones que son propias de la vida racional. Pues en este caso, después de haber percibido los objetos inteligibles más excelentes, la potencia continua siendo capaz, de percibir, e incluso mejor, los objetos menos excelentes; lejos de verse impedida de ello. Por esta razón, es preciso que el principio de dichas operaciones sea inorgánico.

Santo Tomás, al comentar a Aristóteles, escribe lo siguiente: "El sentido se torna impotente para sentir en razón de un objeto, por así decirlo, demasiado sensible, y así el oído no puede percibir un sonido por el hecho de hallarse impresionado por sonidos demasiado intensos, ni tampoco la vista puede ver, ni el olfato puede oler por haber sido impresionados con anterioridad por olores o por colores, respectivamente, demasiado intensos, que vienen a corromper el órgano en su operación. Ahora bien, el entendimiento, como quiera que no tiene ningún órgano corporal capaz de verse corrompido debido a la excelencia del propio objeto, cuando entiende algo demasiado inteligible, no por ello se ve después impedido de entender los objetos inteligibles inferiores; y otro tanto ocurriría con el sentido, de no tener éste un órgano corporal. Así pues, la causa de la diversidad reside en que lo sensitivo no se da sin el cuerpo, mientras que el entendimiento está separado". (S. Th., 'De anima', III, lect. 7).

El hecho que acabamos de aducir es del todo concordante con los fenómenos comprobados por la moderna psicología, así como con las leyes formuladas por Weber y Fechner.

397.- 2º.- Las potencias orgánicas cognoscitivas -lo son todas las sensitivas- tienen como propio el que, por su propia naturaleza, se hallan limitadas a percibir solamente las cualidades de determinada modalidad, que se llaman "sensibles propios", y a algunos "sensibles comunes", unidos con aquéllos, según los estímulos que les son propios y adecuados. Y ello de tal manera que, si eventualmente se ven excitadas por estímulos impropios e inadecuados, no llegan a conocer otros objetos o cualidades, sino que sólo perciben los que les son propios, según la ley de la energía específica propuesta por J. Müller y que se explica en Psicología experimental. Ahora bien, la esfera objetiva de las cosas que pueden percibirse mediante la operación intelectual, abarca, como más adelante se demostrará, todo cuanto puede considerarse etiquetado por la razón de ente o de verdadero, sin limitación alguna. Pues conocemos también de modo universal, por el que prescindimos de la individualidad, todas las cosas singulares y concretas que percibimos por los sentidos y la imaginación. Sírvanos de ejemplo el conocimiento sensitivo de un triángulo -

dibujado en el encerado y percibido por nuestros sentidos, el cual es totalmente distinto al triángulo que concebimos en nuestra mente, y sólo del cual se verifican los teoremas estudiados por la geometría. Por lo general, conocemos las esencias de las cosas con conocimiento racional, y no sensitivo ni orgánico; aprehendemos las afirmaciones, las negaciones y las privaciones; nos forjamos la idea de verdad, de justicia, de honor, de derecho y obligación, y, en general, de múltiples relaciones; ideas que, en cuanto tales, son al menos precisivamente inmateriales, y no pueden impresionar un principio cognoscitivo que es material y orgánico.

398.- 3º.- Como anteriormente se ha dicho (n. 350 y 380) y consta con toda evidencia por la experiencia, el principio de la vida racional, en cuanto cognoscitivo, es capaz de reflexionar sobre sí mismo, convirtiéndose en objeto de su propio conocimiento, lo que expresa diciendo "yo pienso". Ahora bien, es totalmente imposible que un principio que estuviera constituído por un órgano corpóreo, o que, aunque simple, se sirviese de un órgano para la operación, realizara semejante reflexión.

En efecto, un órgano, o un principio, aún simple, que obra por medio de un órgano, no puede menos de ser, en cuanto principio de operación, extenso; y así, al conocer, no puede reflexionar sobre sí mismo con reflexión total y perfecta; en otras palabras, al conocer, como sujeto, no puede volver sobre sí mismo como objeto, llevando a cabo una vuelta completa. De esta manera, es posible doblar un trozo de papel extenso, aplicándolo sobre otra parte del mismo papel; pero es totalmente imposible que todo el papel quede colocado exactamente sobre sí mismo.

399.- 4º.- La substancia dotada de una facultad espiritual, es ella misma espiritual.

Es así que, el principio último de la vida racional, o el alma humana, es una substancia dotada de facultad espiritual.

Luego, el principio último de la vida racional, o el alma del hombre, es espiritual.

La consecuencia es evidente. Prueba de la Mayor. Pues una tal facultad espiritual, o a) se identifica con la substancia del alma, y entonces el aserto es evidente; o b) se distingue realmente de ella, como el accidente de la substancia, y entonces es imposible que el accidente espiritual, o la facultad de que se trata, se halle como en su sujeto en un alma que no sea espiritual, como anteriormente (n. 394 a) hemos mostrado.

Declaración de la Menor. Toda facultad cognoscitiva material, y por tanto todas las facultades sensitivas, no pueden conocer objeto alguno, si no son estimuladas e inmutadas por dicho objeto o por alguna cualidad que de él proceda. En cuanto a los sentidos externos, nos consta por la experiencia; y en cuanto a los internos, por la misma experiencia consta que los objetos de los sentidos internos, o al menos sus elementos, son exactamente los mismos que fueron anteriormente percibidos por los sentidos externos; y los conocimientos de los sentidos internos no son más que ulteriores elaboraciones y organizaciones de las sensaciones externas.

Es así que, el entendimiento humano percibe un sinfín de objetos que de ninguna manera pueden impresionar o inmutar una facultad cognoscitiva material.

Luego, el entendimiento humano no es una facultad cognoscitiva material.

La Consecuencia se desprende por sí misma. La Mayor se prueba por las razones aducidas.

La Menor puede declararse por el atento examen de los objetos que generalmente son percibidos por el entendimiento, y de los cuales hemos tratado anteriormente en el segundo (2º) argumento (n. 397).

400.- Objeciones.- 1.- Todo el mundo, por sentido común, sostiene que pensamos con la cabeza, y no con los pies; con el cerebro, y no con los músculos o con cualquier otra parte del cuerpo. Luego, el principio eficiente y receptivo de las operaciones de la vida racional ha de ser una substancia nerviosa que reside en la cabeza.

Respuesta: Por el sentido común a-científico del hombre rudo e inculto, Concedo; por el sentido común del hombre formado y culto, subdistingo: todo el mundo sostiene que pensamos con la cabeza, hablando en forma metonímica e impropia, por la razón de que en la cabeza el alma que piensa encuentra pensamientos sensitivos más elaborados, de los que depende extrínsecamente al pensar, Concedo; hablando científica y propiamente, Niego.

INSTANCIA.- Las ciencias psicofisiológicas modernas demuestran, por vía experimental, que el principio eficiente y receptivo de las operaciones de la vida racional es el cerebro. Luego, conforme a la ciencia experimental, es preciso afirmar que el principio capaz de pensar es el cerebro.

Respuesta: Niego nuevamente el antecedente y el consecuente. Y todo ello con razón. En efecto, que el cerebro sea el principio eficiente y receptivo de las operaciones racionales, puede entenderse de dos maneras, y de hecho lo vemos afirmado por los diversos autores materialistas o sensistas: a) de tal manera que se diga que el cerebro entiende según alguna de sus partes solamente, que ocupa una mayor o menor extensión, y que se denomina área, región o centro; b) de manera que se diga que el órgano de dichas operaciones no es una parte determinada del cerebro, sino el cerebro en totalidad.

Ahora bien, es cierto que, en el estado actual de la ciencia psicofisiológica, tales afirmaciones no se hallan experimentalmente demostradas, ni van tampoco más allá de una afirmación conjetural, fundada en prejuicios falsos. Lo que se demuestra a continuación por partes.

401.- a) TODAVÍA NO ESTÁ DEMOSTRADO QUE EL ÓRGANO DE LA INTELECCIÓN (O ACTO DEL ENTENDIMIENTO) SEA UN ÁREA O CENTRO DEL CEREBRO.

Las partes del cerebro que los distintos autores consideran ser el órgano de la inteligencia, son los lóbulos prefrontales, los parietales, los occipitales o el cuerpo calloso. Pero es evidente que tales afirmaciones no están fundadas en argumentos experimentales:

1º. En razón de las distintas conclusiones a que los experimentadores llegaron mediante sus experimentos; conclusiones que no son entre sí coherentes, sino que mutuamente se eliminan.

2º. Porque los experimentos invocados, la mayoría de las veces han sido practicados con animales, y éstos, según antes hemos demostrado en la tesis 8 (n. 108-120), están desprovistos de inteligencia propiamente dicha; por consiguiente, mediante los experimentos mencionados, todo lo más podría investigarse el órgano del psiquismo sensitivo.

3º. Porque los hechos observados en el hombre, mediante el método anatómico-clínico, se explican suficientemente admitiendo tan sólo la dependencia extrínseca y mediata de la intelección respecto del psiquismo sensitivo; dependencia que, sin más, concedemos.

4º. Porque no faltan psicofisiólogos de no pequeña talla, que aunque hagan profesión de sensismo y materialismo, sin embargo afirman que es imposible situar el órgano de la inteligencia en una parte determinada del cerebro, sino que en absoluto hay que decir que el órgano en cuestión es todo el cerebro.

Esta opinión es la que sostiene Pieron, pero no apoyado en experimentos especiales, sino en una noción de inteligencia totalmente original, y desde luego incorrecta, según se declara a renglón seguido.

402.- b) TAMPOCO SE DEMUESTRA QUE EL ÓRGANO DE LA INTELIGENCIA SEA TODO EL CEREBRO.

La razón por que se afirma que todo el cerebro, y no sólo alguna de sus partes, es el órgano de la inteligencia, así puede expresarse, según H. Pieron. "Con el nombre de inteligencia no queremos significar otro valor que el que atribuímos a la actividad propia de la máquina cerebral". Ahora bien, el valor de la máquina cerebral, como de cualquier otra máquina, no depende de una determinada actividad llevada a cabo por una parte limitada de dicha máquina, sino que depende de las actividades de las distintas partes de la máquina, al actuar coordinadas en buena armonía. Luego, el órgano de la inteligencia es todo el cerebro según todas sus partes.

Pero es evidente que el argumento en cuestión no demuestra lo que pretende.

1º. Porque se funda en una noción falsa de inteligencia. Pues la inteligencia, tomada no en cuanto facultad (en el cual sentido más bien se hablaría de entendimiento), sino en cuanto operación (sentido en el cual es lo mismo que intelección), no puede consistir en la pura armonía o coordinación de las distintas cogniciones (o actos de conocimiento) orgánicas, ni tampoco puede resultar de ellas, si es verdad lo que hemos demostrado en la tesis 19 (n. 329-346). Pues la intelección, en cuanto actividad positiva y real, no puede reducirse a las cogniciones sensitivas.

2º. Porque, si bien las operaciones del entendimiento, debido a su dependencia extrínseca de los procesos sensitivos, requieren que éstos procedan ordenadamente, de ninguna manera este hecho puede ser la razón para identificar los actos que son propios de la vida racional -- con los actos del psiquismo inferior, que dependen intrínsecamente del cerebro.

Queda, pues, en pié que la ciencia psicofisiológica no ha podido hasta el presente demostrar, ni que una parte determinada del cerebro, ni que el cerebro en su totalidad, sea el principio activo y receptivo de la vida racional. En consecuencia, los sensistas y los materialistas, al afirmar que el cerebro o una parte determinada del mismo, es el órgano de la intelección, se apoyan, no en la ciencia experimental, sino en prejuicios filosóficos falsos, y muy principalmente en el falso postulado de la posibilidad de reducir la intelección a la sensación, que anteriormente hemos refutado.

403.- 2.- Los fenómenos comprobados experimentalmente, y que demuestran que las operaciones racionales son realizadas por el cerebro, resultan innumerables.

Los principales son los siguientes:

a) Las operaciones racionales no se dan en el niño hasta que su cerebro ha adquirido un cierto grado de evolución y de percepción anatómico-fisiológica; y van fallando en los ancianos en la misma medida que en ellos se debilita el vigor cerebral.

b) Si el cerebro sufre una lesión por cualquier causa, en la misma medida se ven afectadas y perturbadas las operaciones de la vida racional, como ocurre en el sueño, en el estado de embriaguez, en el delirio y en la locura.

c) El hombre normal que trabaja mentalmente, aunque se dedique a estudios pertenecientes al orden puramente intelectual, no obstante se fatiga; lo que no tiene explicación si el entendimiento o mente es espiritual.

d) Existe un paralelismo perfecto entre las operaciones racionales y las sensitivas. Por tanto, de la misma manera que en la tesis 14 (n. 212-214) deducíamos a partir del paralelismo que existe entre las inmutaciones fisiológicas y las operaciones sensitivas, que las sensaciones son realizadas por el sistema nervioso, así también ahora, por el paralelismo que se da entre las operaciones racionales y las sensitivas, es menester concluir que el cerebro también realiza las operaciones racionales, puesto que por él son realizadas las operaciones sensitivas.

e) El grado de perfección de la inteligencia resulta proporcional a los grados de perfección del cerebro, de suerte que podemos medir prácticamente aquella al tener las medidas del cerebro.

Respuesta: Distingo el Antecedente: hay un sinfín de fenómenos experimentalmente comprobados, que prueban que las operaciones racionales dependen extrínsecamente, de modo mediato y como de su condición, de la actividad del cerebro, Concedo; que prueban que dependen intrínsecamente, de modo mediato, directo y elicitivo, de la actividad del cerebro, Niego.

Semejantes fenómenos, al igual que cualesquiera otros que podrían aducirse, prueban, desde luego, en contra del espiritualismo inmoderado, que la mente humana depende extrínsecamente en sus actividades, de las cogniciones sensitivas; las cuales, por supuesto, dependen intrínsecamente del cerebro. Y esta dependencia extrínseca, según la teoría aristotélico-escolástica, hay que afirmarla con la misma certeza con que es preciso rechazar la dependencia intrínseca.

Ahora bien, una vez admitida dicha dependencia extrínseca, las razones de poco peso aducidas por los materialistas, sensistas y asociacionistas, que niegan la espiritualidad de la mente, quedan disipadas con la mayor facilidad. De todos modos, para resolverlas con rectitud, en cada uno de los fenómenos aducidos por los materialistas, conviene, ante todo, reducir a sus verdaderos límites el fenómeno invocado, que no pocas veces viene descrito con evidentes exageraciones; para pasar a declararlo después, en cuanto que puede explicarse perfectamente por la mera dependencia extrínseca.

No será inútil decir algo, a manera de ejemplo, respecto de los fenómenos anteriormente aducidos.

404.- A a) Es verdad que no se da en el niño un perfecto uso de razón hasta que las operaciones de su vida sensitiva han adquirido un cierto grado de perfección alrededor del séptimo año de su edad, si bien también es verdad que los niños den mucho antes señales verdaderas de poseer una inteligencia propiamente dicha. Esto tiene su explicación al depender las operaciones racionales, de manera extrínseca e incoativa, de las operaciones sensitivas, de suerte que si éstas llegaran a faltar alguna vez, no podría el hombre entender en absoluto.

Pero de aquí no se sigue que las operaciones racionales se identifiquen con las sensitivas, ni por tanto, que sea el cerebro el que las realice. Ahora bien, para que haya perfecto uso de razón no basta cualquier clase de operación sensitiva, sino que es necesario que dichas operaciones sensitivas se ejerzan ordenadamente, sobre todo las operaciones de la potencia cogitativa, que, para servirnos de las palabras de Santo Tomás, "se encuentra justamente en el límite de la parte sensitiva y de la intelectiva, es decir, donde la parte sensitiva puede decirse que toca la intelectiva". Pues para el perfecto uso de razón no basta la imaginación o la memoria, potencias ambas que suelen adquirir en los niños una gran perfección bastante antes del uso de razón.

Por lo que a los ancianos se refiere, es falso por completo que las operaciones racionales falten en ellos en la misma medida en que empieza a debilitarse el vigor cerebral, a menos que esta deficiencia se extienda a la capacidad cogitativa; lo cual no siempre ocurre, sino que lo más frecuente es que ocurra lo contrario. Baste citar el testimonio de Cicerón como expresión del sentido común de todos: "pues la mente, la razón, el consejo y la prudencia son cosas que se dan en los ancianos". Y "las grandes empresas se llevan a cabo... por el consejo, la autoridad y la lucidez, cosas todas que no sólo no se hallan suprimidas en la ancianidad, sino que incluso pueden darse acrecentadas".

405.- A b) no cualquier afección o perturbación del cerebro lleva consigo la debilitación o perturbación de las operaciones de la vida racional, sino únicamente aquellas perturbaciones por las cuales se ve impedida la función del cerebro de proporcionar al entendimiento el objeto aprehendido sensitivamente, y unificado y estructurado en forma conveniente; todo lo cual es propio de la potencia cogitativa. Pues las operaciones racionales dependen, desde luego, objetivamente de dichas operaciones sensitivas, pero sólo extrínsecamente.

Por tanto, es falso y contrario a la experiencia que las operaciones racionales fallen de la misma manera que las operaciones sensitivas, si es que se trata de todas las operaciones sensitivas. Por el contrario, la misma experiencia hace ver que, al faltar por completo los sentidos externos, y por tanto también las imágenes correspondientes a las sensaciones de los mismos, todavía es posible el que se pueda llegar a una plena evolución, según consta en muchos casos de ciegos y sordomudos de nacimiento, especialmente en el caso admirable de Helen Keller, la cual, siendo ciega y sordomuda casi desde su nacimiento, sin embargo llegó a tal grado de evolución intelectual que fué capaz de escribir su autobiografía.

406.- A c) es totalmente cierto que el hombre que trabaja mentalmente experimenta la fatiga; pero es falso, hablando con propiedad,

que la mente espiritual se fatigue; pues una cosa espiritual no puede en absoluto sufrir fatiga. Sin embargo, hablamos de cansancio mental en el hombre que trabaja con la mente, en razón de la fatiga que sufre su cerebro, al ejercer su trabajo sobre la fantasía, que siempre más o menos acompaña las operaciones racionales de la mente, y por la cual la actividad de la fantasía o imaginación a veces se ve promovida, otras veces cohibida, y en todo caso dirigida.

407.- A d) es preciso negarlo de plano, porque justamente en la tesis ha quedado probado lo contrario, y es que entre las operaciones de la vida racional y de la vida sensitiva se da un paralelismo semejante al que existe entre las funciones de la vida sensitiva y las inmutaciones fisiológicas que les acompañan.

408.- Por último, a e) hay que decir en general que se trata del mismo postulado del materialismo, y que no basta afirmarlo, sino que es menester demostrarlo, lo cual hasta ahora no se ha realizado, ni se realizará.

Con todo, a fin de reconocer el átomo de verdad que se contiene en dicha afirmación -que es "simpliciter" falsa-, respondemos con la siguiente distinción: el grado de perfección de la inteligencia en cada hombre es proporcional tan sólo a los grados de perfección de su mismo cerebro, Niego; es también proporcional (es decir, parcialmente), subdistingo: a los grados de perfección, que consisten no en la mera morfología, volumen o peso, tanto absolutos como relativos (es decir, considerados en relación con el resto del cuerpo), sino además en su complexión interna de orden bioquímico, Concedo; que consisten en su mera morfología, volumen o peso, Niego.

CAPÍTULO III

El principio próximo de la vida cognoscitiva racional, considerado en sí mismo, o en sentido estático.

409.- Sentido y división del capítulo.- Es del todo evidente que el principio último de la vida cognoscitiva racional, cuya realidad y naturaleza hemos demostrado en el capítulo anterior, se halla dotado de fuerzas espirituales capaces de entender, de suerte que, si se viera privado de ellas, se tornaría incapaz de llevar a cabo las operaciones propias de la vida racional y espiritual. Por tanto, ya sea que las fuerzas o virtualidades en cuestión se identifiquen con la substancia espiritual del alma, ya sea que se distingan realmente de ella, como el accidente se distingue de la substancia a la que es inherente, no pueden por menos de ser espirituales. Pues el accidente ha de ser de la misma naturaleza que la substancia a que pertenece. Y esta capacidad de entender, que con frecuencia recibe el nombre de mente, se denomina también "entendimiento" y "potencia intelectiva", y todos la consideran como el principio próximo de la vida racional.

Ahora bien, el entendimiento puede tomarse de dos maneras, a saber: en sentido estático, o en sí mismo, y así es como se nos manifiesta a partir de los objetos que es capaz de conocer; o en sentido dinámico,

o considerado en el proceso de su actividad cognoscitiva, por el cual - llega al conocimiento de sus propios objetos. Bajo este segundo aspecto será como lo consideraremos en el capítulo siguiente. En el presente capítulo lo tomaremos tan sólo bajo el primer aspecto, o en sentido estático, y determinaremos: 1º cuál es su objeto; y 2º, determinaremos también si dicha potencia, en razón del gran número y de la diversidad de sus cogniciones (actos de conocimiento), ha de ser "única" o "múltiple".

A R T Í C U L O I

EL OBJETO DEL ENTENDIMIENTO HUMANO

Tesis 23.- El objeto formal del entendimiento humano es: 1) el ente, en cuanto que es verdadero; 2) su objeto material adecuado abarca todos los seres; 3) entre los cuales, el objeto más proporcionado al entendimiento, en el estado de unión del alma con el cuerpo, es la "quiddidad" de la cosa material o sensible; 4) lo que constituye también el - objeto propio y especificativo del entendimiento.

410.- Nociones.- Con el nombre de ENTENDIMIENTO nos referimos a la potencia cognoscitiva que es propia de la vida racional. Entendimiento viene de entender, lo que es equivalente a "intus legere" (leer o componer por dentro), según la explicación que da Santo Tomás, cuyas palabras será de gran utilidad tener en cuenta en la presente cuestión (S. - Th., 2-2 q.8 a.1c.).

411.- OBJETO, en general, de una potencia cognoscitiva, es todo aquello que de alguna manera se manifiesta al sujeto cognoscente, en virtud del conocimiento que dicha potencia realiza; y que se puede decir que se le pone delante, si bien esto sea de manera consciente (en sentido de cognoscitiva) e intencional.

Aunque la palabra "objeto" es, desde el punto de vista de la - gramática, singular, lo tomamos, sin embargo, colectivamente en la presente cuestión, para significar con ello el conjunto o la suma global de todos los objetos singulares que, de alguna manera, puede llegar a conocer la potencia cognoscitiva de que nos ocupamos.

Dando un paso más, dividiremos el objeto de la potencia cognoscitiva, y por tanto, el objeto del entendimiento de que tratamos, en objeto "formal" y "material".

412.- Entendemos por OBJETO FORMAL el aspecto, la nota o la razón, por que el objeto es siempre conocido por la potencia cognoscitiva; de manera que, si llegase a faltar, el objeto no podría conocerse.

Podemos declarar este punto con el ejemplo de las potencias - sensitivas, cada una de las cuales tiene su propio objeto formal. Así, todos los objetos que la vista conoce, son siempre lúcidos o están iluminados, siendo esta razón la que determina que los objetos visibles -- puedan conocerse, y, si ella falta, serían totalmente incognoscibles. - De la misma manera, los objetos aprehendidos por el oído, deben ser sonoros; de lo contrario, no se oirían. Los objetos visibles son, desde -

luego, innumerables, y entre muchos de ellos pueden darse no pocas razones comunes, como, por ejemplo, que sean cuerpos, que sean imágenes cinematográficas, etc.. Ahora bien, ninguna de estas razones es común a todos los objetos visibles, con excepción de que sean lúcidos o estén iluminados; razón que es totalmente necesaria para que sean visibles. Otro tanto hay que decir respecto de cualquier otra potencia cognoscitiva; y por consiguiente, habrá que afirmarlo también del entendimiento, que necesariamente ha de tener su correspondiente objeto formal.

413.- OBJETO MATERIAL es cualquiera de los objetos que puede conocer el entendimiento, y por tanto, es lo mismo que "inteligible". - El objeto material será "adecuado", o total, si abarca la suma global - de todos los objetos que son, de alguna manera, inteligibles; de lo contrario, será "inadecuado" o parcial, y sólo comprenderá alguna clase de dichos objetos que sean cognoscibles de algún modo peculiar.

414.- Como quiera que los objetos que puede conocer el entendimiento, en absoluto, son, por su propia naturaleza, de lo más diverso, y en razón de esta misma diversidad no resultan igualmente adaptados a la naturaleza del entendimiento humano, podemos distinguir entre objetos "más o menos proporcionados" al entendimiento, y uno de ellos ha de ser el que resulte proporcionado en mayor grado.

De la proporción que los objetos guardan con el entendimiento humano, tratan prácticamente todos los autores escolásticos; y hablan con frecuencia como si sólo existiera un objeto verdaderamente proporcionado, de donde se seguiría que todos los demás objetos no lo serían en absoluto; lo que no puede sostenerse sin graves inconvenientes. Por ello, nosotros preferimos plantear la tesis no acerca del objeto "simplíciter" proporcionado, sino del objeto que resulta más proporcionado.

Diremos también que el objeto proporcionado del entendimiento puede recibir diversas definiciones por parte de las distintas escuelas, según la diversidad de las opiniones que se refieren a otras innumerables cuestiones que se hallan más o menos en conexión con el objeto del entendimiento; pero aquí consideramos más conveniente prescindir, en lo posible, de todo esto, con el fin de presentar todos, con unanimidad, - un frente común a los errores ciertos del positivismo y del racionalismo.

415.- Por objeto "más proporcionado" al entendimiento humano, en el estado de unión del alma con el cuerpo, entendemos aquel objeto - que es conocido espontáneamente por el entendimiento humano en forma directa, "per se" y en primer lugar.

"En forma directa", excluye el conocimiento reflejo. "Per se", excluye el conocimiento a través de algún medio, como sería el conocimiento obtenido mediante el raciocinio. "En primer lugar", significa que el conocimiento del objeto en cuestión debe ser el primero o primario - entre todos los conocimientos intelectuales; tanto porque debe ser el - fundamento necesario de todos los demás conocimientos intelectuales del hombre; como porque es el primero por el cual el entendimiento humano - puede distinguirse de cualquier otro entendimiento; sea lo que fuere de la prioridad "temporal" de dicho objeto, cuestión de la que prescindimos.

Además del objeto que resulta más proporcionado al entendimiento humano, definido como está, es indudable que existen también otros -

objetos más o menos proporcionados. Pues, por ejemplo, nadie dirá que - los objetos conocidos por reflexión -los propios actos psíquicos y el - propio "yo", e igualmente los objetos conocidos, en forma mediata, a -- través del raciocinio, no son proporcionados al entendimiento humano.

416.- Hasta el presente hemos definido los sujetos de las cuatro afirmaciones contenidas en la tesis; vamos a definir ahora los correspondientes predicados.

1) En la primera parte de la proposición, decimos que **el objeto formal** del entendimiento es el "ente, conocido como tal".

"Ente" es lo mismo que apto o capaz de ser o existir; y puede ser actualmente existente (existente en acto) o sólo posible; y también, presente, pretérito o futuro. Ahora bien, el "ente" puede conocerse y - ser objeto de una potencia cognoscitiva de tres maneras.

De la primera, de suerte que sea conocido sólo materialmente, es decir, no en sí y en cuanto que es "ente", sino sólo en cuanto que - aquello que se conoce se identifica materialmente con el "ente".

Así, las facultades sensitivas y los animales conocen, desde luego, "lo que" es ente, pero no "en cuanto que" es ente.

De la segunda, si el "ente" es conocido directamente "en cuanto que ente", es decir, aprehendiendo o captando directamente la razón - de "ente".

De la tercera, de manera que la razón de "ente" se conozca reflejamente "en cuanto ente".

Afirmamos que sólo el hombre puede conocer el "ente" de la segunda y de la tercera manera, pero no el animal.

Decimos también que el objeto formal del entendimiento es **el** - "ente" en cuanto tal, o "verdadero". Lo verdadero (la verdad), tomado en sentido transcendental u ontológico, no difiere del "ente" sino en cuanto a la explicitud, como quiera que es lo mismo lo "verdadero" tomado en sentido transcendental, y el "ente" en cuanto cognoscible.

2) En la segunda parte de la tesis, afirmamos que el objeto - adecuado del entendimiento humano es "todo ser", es decir: todo aquello que constituye un ser, y del modo en que lo es; lo cual también suele - expresarse diciendo que es el "ente considerado en toda su extensión"; con tal que el "**ente**" o ser se proponga debidamente al entendimiento, sea cual fuere el modo como el entendimiento lo conozca.

3) Por último, en la tercera parte, afirmamos que el objeto - más proporcionado, propio y especificativo, del entendimiento humano, - en el estado de unión del alma con el cuerpo, es la "quiddidad" de la - cosa material o sensible.

Con el nombre de "quiddidad" se entiende algo que pertenece a la esencia o naturaleza de la cosa, es decir: algo por lo cual la cosa es precisamente lo que es.

Pues el entendimiento es capaz de conocer de alguna manera las esencias de las cosas, distinguiéndolas de su existencia. Conoce la existencia cuando aprehende "que la cosa es o existe"; y la esencia, de alguna manera, cuando aprehende "qué es lo que es la cosa".

"El conocimiento sensitivo -según Santo Tomás- versa acerca de las cogniciones (actos de conocimiento) sensibles exteriores; mientras que el conocimiento intelectual penetra hasta la misma "esencia de la - cosa". Pues el objeto del entendimiento es "lo que algo es".

No pretendemos afirmar que la "quiddidad" o esencia o naturaleza de la cosa sea conocida por el entendimiento siempre en sí misma, ni mucho menos que lo sea perfectamente; puesto que no es posible llegar a la definición esencial de la cosa sensible si no es con gran dificultad y después de una tenaz especulación. Ahora bien, la "quiddidad" de la cosa material y sensible, o percibida por los sentidos, de alguna manera es conocida por el entendimiento, siempre que podemos establecer alguna afirmación de la cosa percibida sensiblemente, por lo cual la podemos distinguir de otra cosa y asimismo responder a la pregunta sobre "qué es" o "qué no es" la cosa percibida sensiblemente.

Las cosas sensibles o materiales, son todas las corporales, que percibimos por los sentidos. Y son materiales, porque la cosa percibida, o es materia, o depende de la materia como un accidente; son también sensibles, porque se perciben por los sentidos. De ambas maneras se expresa Santo Tomás para significarlo.

4) Objeto propio significa aquí, no sólo que pertenece al entendimiento, sino que incluso es exclusivo de él; no como si fuera lo único capaz de ser conocido por el entendimiento, sino como lo conocido por el único entendimiento humano (es decir, sólo por el entendimiento humano). Razón por la cual, afirmamos también que es especificativo del entendimiento humano.

417.- Estado de la cuestión.- 1) En cuanto a la primera parte, cuando decimos que el objeto formal es el "ente", no lo afirmamos del "ente", concebido de la primera manera, o en sentido material. Pues de esta manera el ente es objeto también de la mera potencia sensitiva y del animal. Ahora bien, el animal, al percibir los objetos sensibles, percibe algo "que es" ente, pero no lo percibe "en cuanto ente".

Tampoco hay que tomarlo necesariamente de la tercera manera, es decir, por el ente conocido de modo reflejo "en cuanto ente", es decir, con un conocimiento que supone la reduplicación del conocimiento sobre el ente conocido ya como tal.

Sino que la razón de ente, que decimos que es el objeto formal del entendimiento y que viene a delimitar su esfera objetiva, es la razón de ente conocido directamente como tal y en común, no la razón de un ente en concreto y determinado. Al decir en común, no queremos significar que haya que hacer abstracción de todos los inferiores (así pues es objeto del conocimiento particular, es decir, del conocimiento universal), sino en cuanto que se encuentra en todos ellos, sin exceptuar ninguno. Pues no se trata de la razón de ente conocida en abstracto, sino aprehendida, sino en cuanto que se encuentra y se halla entrañada en todos los objetos inteligibles, sin exceptuar ninguno.

2) En cuanto a la segunda parte de la tesis, cuando decimos que el objeto adecuado del entendimiento es el ente tomado en toda su extensión, no pretendemos afirmar -cosa que sería falsa- que el entendimiento humano, de hecho, llegue al conocimiento de todos los seres, sino sólo que, por su propia naturaleza y de por sí, es capaz de conocer cualquier ser, sin exceptuar ninguno, con tal que el objeto en cuestión se le aplique debidamente, siempre y cuando se trate de los seres pertenecientes al orden natural; o, al menos, mediante alguna intervención sobrenatural, por la cual su fuerza o virtualidad quedaría robustecida y

elevada, en el caso de tratarse de las cosas que, por su carácter sobrenatural, no podrían de ninguna manera ser percibidas por el entendimiento de manera natural.

Tampoco afirma la tesis que el entendimiento pueda percibir todas las cosas con la misma perfección, claridad y distinción, y menos aún que las conozca del mismo modo.

Sino que sus objetos puede conocerlos de los modos más distintos, a saber: con conocimiento claro y distinto, u obscuro y confuso; con conocimiento directo, o reflejo; positivamente en sí mismos, o negativamente, por negación o privación del ser; influyendo el objeto por sí mismo en el entendimiento -o, lo que sería equivalente, por una "especie" propia-, o por otra entidad diferente -equivalentemente, por "especies" ajenas-; según es en sí mismo, o por orden y comparación a otros objetos; de forma unívoca, o sólo analógica.

3) En cuanto a la tercera parte de la tesis, no decimos que el objeto más propio del entendimiento humano sea la quiddidad de la cosa "perfectamente conocida", sino sólo sostenemos que deba ser aprehendida, al menos, de alguna manera, aunque sea imperfectísima, de suerte que, como quiera que sea, pueda predicarse de ella un concepto universal.

Es decir, sea cual fuere el objeto de este concepto universal, ya se refiera a la substancia del objeto sensiblemente conocido, ya se refiera sólo a su aspecto cualitativo, ya sea este concepto de lo más abstracto, ya sea más o menos determinado. Así pues, afirmamos que el objeto de este concepto universal es el objeto más proporcionado al entendimiento humano.

4) Por último, en cuanto a la cuarta parte, el aserto no excluye que el entendimiento pueda percibir también los objetos singulares espirituales: pues percibimos las operaciones propias espirituales, así como el propio "yo", al menos en cuanto a saber si es o existe (cuestión "an est"). Y ello no excluye que los objetos singulares materiales sean percibidos por el entendimiento, ya en forma indirecta, mediante su aplicación al conocimiento sensible, según la opinión de Santo Tomás, ya también directamente, según la opinión defendida por el P. Suárez.

Pues en esta tesis prescindimos de las cuestiones controvertidas entre los escolásticos. Afirmamos, no obstante, que la "quiddidad" de la cosa material o sensible, en cuanto que es percibida en abstracto por el entendimiento humano, constituye el objeto propio del mismo, por la razón de que no puede ser conocida por ninguna otra potencia cognoscitiva, ya sea espiritual, ya sea sensitiva y material.

418.- Opiniones.- Entendida así la tesis, y en cuanto que prescinde de las cuestiones discutidas entre los escolásticos que le son afines, parece que puede ser admitida por todos ellos, y es totalmente coherente con el empirismo moderado aristotélico-escolástico en lo referente a la cuestión sobre el origen de las ideas, que hemos de tratar en el capítulo siguiente, y a la que prepara el camino la presente tesis.

En efecto, nuestra tesis de ahora mantiene una vía intermedia entre las doctrinas exageradas acerca de la existencia, naturaleza y objeto del entendimiento humano, que con toda evidencia son erróneas y rechazables, a saber: entre el empirismo exagerado del positivismo, del sensismo y del materialismo, que limitan demasiado el ámbito del objeto

del conocimiento intelectual; y el racionalismo, el innatismo y el apriorismo kantiano, que le conceden una excesiva independencia de la experiencia.

419.- Prueba de la tesis.- PARTE 1ª: EL OBJETO FORMAL DEL ENTENDIMIENTO ES EL "ENTE" EN CUANTO TAL.

El objeto formal del entendimiento es aquella razón o nota bajo la cual todo ser es siempre conocido como tal -es decir, no sólo materialmente- en los objetos conocibles por el entendimiento; y tal que, si dicha nota no fuera conocida dentro de algún objeto, el objeto en cuestión no sería conocible por el entendimiento. Es así que, tal es la razón de "ente", en cuanto tal. Luego, el "ente", en cuanto tal, es el objeto formal del entendimiento.

La consecuencia es evidente. La Mayor consta por la definición. Declaración de la Menor:

a) Ningún objeto es conocible por el entendimiento, sin que el entendimiento mismo no pueda juzgar de él, afirmando o negando algo, diciendo al menos que el objeto es claro u obscuro; o que es un "ente" determinado, ya sea real, ya de razón; ya sea positivo, ya negativo (o negación del "ente"). Es así que, todo esto es conocido por el entendimiento, ya que no directa y explícitamente, sí al menos indirecta e implícitamente bajo la razón de "ente"; de lo contrario, no podría afirmar que todo ello es algo. Luego, el entendimiento humano no entiende nada que, de alguna manera, no conozca en cuanto "ente", puesto que "ente" y "algo" son lo mismo.

b) Aquél que niega que el objeto formal del entendimiento es el "ente" en cuanto tal, y por tanto afirma que algo puede ser conocido por el entendimiento humano, que no sea conocido, de alguna manera, en cuanto "ente", o sabe qué es lo que es conocido sin ser "ente" en cuanto tal, o no lo sabe.

Si sabe qué es, ya está afirmando de ello que es, de alguna manera, "ente", ya sea positivo, ya negativo, ya privativo.

Y si no sabe qué es, su negación carece de fundamento y debe rechazarse.

420.- PARTE 2ª: EL OBJETO ADECUADO DEL ENTENDIMIENTO HUMANO ABARCA TODO "ENTE".

El objeto adecuado del entendimiento humano abarca todo lo que, de alguna manera, puede ser conocido por él. Es así que, el entendimiento humano de alguna manera puede conocer todo lo que es "ente", como quiera que sea. Luego, el objeto adecuado del entendimiento humano abarca todo "ente".

La Consecuencia es evidente. La Mayor no es más que la definición del objeto adecuado del entendimiento.

La Menor puede probarse de dos maneras:

a) Por deducción de la primera parte. En efecto, si el objeto formal del entendimiento es la razón de "ente", el entendimiento puede conocer, de alguna manera, cualquier objeto en que aparezca, de alguna manera también, la razón de "ente". Es así que, la razón de ente se encuentra, de alguna manera, en todos los seres. Luego, el entendimiento es capaz de conocer, de alguna manera, todos los seres.

La Mayor consta por la definición del objeto formal del entendimiento.

La Menor, porque, de lo contrario, se admitiría algo contradictorio, a saber: que podría darse un ser que no tuviese la razón de "ente".

b) Por la experiencia y la inducción. Es cierto que nosotros, de alguna manera, conocemos a Dios, conocemos la substancia, el accidente, la materia, el espíritu, las cosas existentes y posibles, las necesarias y las contingentes, los seres reales y los de razón, las negaciones y las privaciones; en una palabra: conocemos todo aquello que se refiere a alguno de los diez predicamentos. Pues de ello hablamos y disputamos, y unos a otros nos damos a entender cosas de las cuales mutuamente hablamos y disputamos.

Es así que, no hay ningún ser que no esté comprendido, de alguna manera, bajo alguno de estos objetos de los cuales hablamos y disputamos. Luego, de alguna manera, podemos entender todo ser, al menos - bajo conceptos más o menos comunes y analógicos.

"El objeto propio del entendimiento -escribe Santo Tomás- es el ser inteligible, que comprende o abarca todas las diferencias y especies posibles del ser: pues todo lo que es, puede ser entendido" (S. Th., 2 CG c.98).

421.- PARTE 3ª: EL OBJETO MÁS PROPORCIONADO DEL ENTENDIMIENTO ES LA "QUIDDIDAD" DE LA COSA MATERIAL O SENSIBLE.

El objeto del entendimiento humano más proporcionado, es aquel objeto que el entendimiento humano conoce espontáneamente por su propia naturaleza a) en forma directa; b) "per se", y c) primeramente, según la definición que ya hemos dado, y según el sentido de dichas palabras, que también ha sido explicado (n. 415).

Es así que, la "quiddidad" de la cosa material o sensible, en el sentido explicado -según el cual es cualquier objeto universal que - puede predicarse de la cosa percibida por los sentidos-, es aquello que espontáneamente y por su propia naturaleza el entendimiento humano a) en forma directa, b) "per se" y c) primeramente conoce en la cosa material o sensible que los sentidos le ofrecen.

Luego, el objeto más proporcionado, propio y especificativo - del entendimiento humano es "la quiddidad" de la cosa material y sensible.

La Consecuencia es evidente. La Mayor es la misma definición del objeto más proporcionado, y la tesis la defendemos en relación con el objeto entendido solamente así.

422.- Declaración de la menor por partes.

a) La "quiddidad" de la cosa material o sensible espontáneamente, por su propia naturaleza, es conocida por el entendimiento humano en forma directa, es decir, no por un acto reflejo.

Que sea conocida la "quiddidad" de la cosa material, y que lo sea sin reflexión, espontáneamente y por su propia naturaleza, es algo que consta por las investigaciones experimentales acerca de la percepción humana descrita en sentido fenomenológico. Pues en el tercer estadio de la percepción humana, el objeto aprehendido ya por los sentidos y unificado en los estadios anteriores, espontáneamente y por su propia

naturaleza viene a completarse e integrarse en el concepto intelectual, por obra del cual podemos afirmar del objeto percibido sensiblemente, - que "es" y "que es algo". Ahora bien, tales conceptos de una cosa, son conceptos de su "quiddidad".

b) La "quiddidad" de la cosa material es aprehendida "per se", es decir, inmediatamente, o lo que es lo mismo, no mediante ninguna comparación intelectual, juicio o raciocinio previos, sino que espontáneamente es conocida por el niño, tan pronto como es capaz de afirmar de - las cosas percibidas por los sentidos, que "son" y "que son algo", e --- igualmente es capaz de distinguirlas entre sí. Esto lo hace el niño espontáneamente tan pronto como ha llegado, en su evolución psíquica, al - estadio tercero de la percepción, o de integración intelectual.

Por último, c) la "quiddidad" de la cosa sensible o material es el objeto que primeramente es conocido por el entendimiento humano, entendiendo el adverbio "primeramente" en el sentido que ya hemos explicado. En efecto, sea lo que fuere de la cuestión sobre si al conocimiento universal de la "quiddidad" de la cosa, han de preceder o no en el - tiempo los conocimientos intelectuales por los que directa y concretamente se conocen las cosas materiales y sensibles, y de lo cual prescindimos en la presente tesis: es cierto que el conocimiento universal de la "quiddidad", tomando la palabra "quiddidad" en el sentido también explicado, ha de ser considerado como el primero. Pues es el primero, ya que no lo sea en el tiempo, sí al menos en cuanto que por él sólo, y no por los conocimientos intelectuales del singular material, el entendimiento humano puede distinguirse primera y experimentalmente de cualquier otra potencia cognoscitiva; es también lo primero por lo que se - ofrece a la mente el objeto conocido en abstracto y universal.

Lo es, además, en cuanto que constituye el fundamento necesario y el comienzo de todos los demás conocimientos intelectuales con que se construye toda la ciencia humana, y que no se construiría con solos los conocimientos de las cosas singulares.

423.- PARTE 4ª: LA "QUIDDIDAD" DE LA COSA MATERIAL O SENSIBLE ES EL OBJETO PROPIO Y ESPECIFICATIVO DEL ENTENDIMIENTO HUMANO.

Pues no hay ningún otro entendimiento, ni ninguna otra potencia cognoscitiva que espontáneamente y por su propia naturaleza conozca su objeto en forma abstracta y universal. Y por ello, aunque el entendimiento conoce también otros muchos objetos no de modo abstracto y universal, sino también de modo singular y concreto; sin embargo, es la única facultad cognoscitiva capaz de conocer sus objetos de modo abstracto y universal. En efecto, ni las facultades cognoscitivas sensitivas, ni ningún otro entendimiento distinto del entendimiento del hombre -como sería el entendimiento del ángel, o incluso el de Dios-, pueden conocer espontáneamente y por su propia naturaleza los objetos de modo abstracto y - universal.

De donde se sigue que la "quiddidad" de la cosa material o -- sensible puede decirse con toda verdad que también es el objeto especificativo del entendimiento humano, por el que éste se distingue específicamente de cualquier otro entendimiento.

424.- Objeciones.- 1.- La razón de ente que decimos que es el objeto del entendimiento, o no se conoce cuando el entendimiento entiende, o se conoce.

Si no se conoce, no es "simplíciter" objeto del entendimiento, ni formal ni material.

Pero si se conoce, o sólo se conoce alguna vez, o siempre.

Si sólo alguna vez, no puede ser objeto formal; pues el objeto formal, según la definición, es la razón bajo la cual la potencia, cuyo objeto formal es, conoce siempre todas las cosas.

Pero si se dice que siempre, o en todos los conocimientos intelectuales, se conoce la razón de ente, se afirma algo que es evidentemente contrario a la experiencia.

Respuesta: Admito las proposiciones disyuntivas, o el dilema. En cuanto a las afirmaciones acerca de sus miembros, Concedo que si la razón de ente no se conoce de ninguna manera, no es objeto en absoluto del entendimiento; y también que si se conociera sólo alguna vez, no sería objeto formal, por la razón que se añade, y que es a su vez verdadera.

Pero distingo la última afirmación: va contra la experiencia afirmar que en todos los conocimientos intelectuales la razón de ente siempre se conoce en abstracto, y como prescindiendo de las demás determinaciones del concepto de "ente", Concedo; pero si se dice que la razón de ente es conocida por el entendimiento como contenida en todas las cosas que al entendimiento conoce, Subdistingo: va contra la experiencia decir que siempre se conoce en forma explícita la razón de ente, Concedo; va contra la experiencia decir que la razón de ente se conoce siempre y en todos los conocimientos intelectuales, al menos de forma implícita, Niego.

Como ya hemos dicho (n. 416) la razón de ente puede conocerse de tres maneras, a saber: de manera puramente material -o no en cuanto tal-, de manera refleja en cuanto tal, y directamente también en cuanto tal; y entonces, ya sea explícitamente, como cuando afirmo: esto que percibo es ente; o sólo implícitamente, como cuando digo: esto es una casa, es un árbol, es un hombre. Sólo en este tercer sentido decimos que el objeto formal del entendimiento es el ente en cuanto tal, o que la razón de ente es el objeto formal del entendimiento. Porque es de tal naturaleza que el entendimiento, tan pronto como conoce la casa, el árbol, el hombre, etc., los conoce, al menos implícitamente, en cuanto seres; de lo contrario, no podría afirmar, en virtud de dichos conocimientos, que lo que conoce es algo, ni podría aprehenderlo como algo, ni distinguirlo de otra cosa.

425.- 2.- Consta por la experiencia más evidente que el objeto adecuado del entendimiento humano está muy limitado. Es así que, si el objeto adecuado del entendimiento humano fuese el "ente" en toda su extensión, no sería de esta manera. Luego, el objeto adecuado del entendimiento humano no es el "ente" en toda su extensión.

Respuesta: Niego la Mayor. Distingo la Menor. No sería de esta manera, si el objeto adecuado del entendimiento humano fuese el mismo que su objeto proporcionado, Concedo; si el objeto adecuado del entendimiento humano no es el mismo que su objeto proporcionado, Niego.

426.- 3.- No procede afirmar que el objeto más proporcionado del entendimiento humano es la "quiddidad" de la cosa material o sensible. En efecto, la "quiddidad" de la cosa material o sensible es material. Es así que, no procede afirmar que el objeto de una facultad espiritual es algo material. Luego, no procede afirmar que el objeto más --

proporcionado del entendimiento humano es la "quiddidad" de la cosa material y sensible.

Respuesta. Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, Distingo la Mayor: la "quiddidad" de la cosa material y sensible es algo material, considerado en sí, Concedo; es algo material según es conocido por el entendimiento, Subdistingo: si es conocido por el entendimiento de la misma manera que es percibido por el sentido -a saber: como algo singular material y concreto, si es que de este modo es percibido por el entendimiento-, Transmito; pero si es conocido por el entendimiento mediante un concepto universal -es decir, prescindiendo de la materialidad, y es precisamente en este sentido como se afirma que la "quiddidad" de la cosa material es el objeto proporcionado del entendimiento humano-, Niego. Pues es el objeto material en sí, concebido de modo precisivo, la base y el fundamento de todos los demás conocimientos que el entendimiento humano tiene de las cosas espirituales y suprasensibles.

427.- INSTANCIA.- Si el entendimiento es espiritual, su objeto propio y más proporcionado no puede por menos de ser un objeto espiritual, pero no la "quiddidad" de la cosa material o sensible. En efecto, el objeto cognoscible se halla en proporción de la virtud o capacidad cognoscitiva. Es así que, la virtud o capacidad intelectualmente cognoscitiva -o sea, el entendimiento humano- es espiritual. Luego, el objeto más proporcionado del entendimiento humano es la cosa espiritual, y no la "quiddidad" de la cosa material o sensible, que es asimismo material.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, Concedo la Mayor y Distingo la Menor: El entendimiento humano es, desde luego, una virtud o capacidad espiritual de una substancia también espiritual, pero que no es substancia espiritual completamente subsistente separada del cuerpo, sino que, por su propia naturaleza, se halla ordenada a unirse al cuerpo, en calidad de forma substancial del mismo, Concedo; es la virtud o capacidad espiritual de una substancia espiritual completamente subsistente en sí, o de una substancia espiritual que sea espíritu puro, Niego.

428.- La razón última por la cual el objeto más proporcionado del entendimiento humano, en el estado de unión del alma con el cuerpo, no son las cosas espirituales, sino las "quiddidades" tan sólo de las cosas materiales y sensibles, es preciso ir a buscarla, en fin de cuentas, en la naturaleza del alma humana, que no es espíritu puro; sino que, siendo como es espiritual, es sin embargo la forma substancial del cuerpo. "La operación -según escribe Santo Tomás- se halla en proporción de la virtud y de la esencia; ahora bien, lo intelectivo del hombre está ligado a lo sensitivo; y por ello, su operación propia es entender las cosas inteligibles en los fantasmas" (Sto. Tomás, comentario a Aristóteles, "De memoria et reminiscentia", lect. 1).

Santo Tomás, por otra parte, distingue tres grados en la virtud o capacidad cognoscitiva. "Hay una virtud cognoscitiva que es el acto de un órgano corporal, es decir, del sentido; y por ello, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma, en cuanto que existe en la materia... Existe otra virtud cognoscitiva, que ni es el acto de un organismo corporal, ni tampoco está ligada de ninguna manera a la materia corpórea, como el entendimiento angélico; y por eso, el objeto de tal virtud cognoscitiva es la forma subsistente sin la materia. Aunque conozcan las cosas materiales, no puede decirse que las contemplen, si no es dentro de las cosas inmateriales -es decir, o en sí mismos, o en Dios-. Por su parte, el entendimiento humano ocupa un lugar intermedio; pues no es el acto de ningún órgano, pero sí que es una virtud del alma que es forma del cuerpo, y en ra-

zón de lo cual, propio del mismo es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no tal como está en dicha materia. Ahora bien, conocer lo que está en la materia individual, no tal como está en dicha materia, es lo mismo que abstraer la forma de la materia individual que representan los fantasmas; y por ello, es necesario afirmar que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales -- abstrayéndolas de los fantasmas; y así, a través de las cosas materiales, es como se llega al conocimiento de las inmateriales; mientras -- que, por el contrario, los ángeles, a través de las cosas inmateriales, llegan a conocer las materiales" (Sto. Tomás, 1, q.85, a. 1c).

.. ..

A R T Í C U L O   I I

LA UNICIDAD DE LA POTENCIA INTELECTUALMENTE COGNOSCITIVA HUMANA

429.- Diversidad de las funciones intelectuales.- Innumerables y enormemente variadas son las funciones que pertenecen al orden intelectual, y que ejercen no sólo los hombres cultos y dedicados a - la investigación científica, sino todos en absoluto, por escasa que - sea su cultura en el ejercicio incesante de su vida cotidiana.

De tales funciones intelectuales hemos hecho ya abundante - mención a lo largo de este tratado, si quiera de pasada, invocando la propia experiencia de cada uno.

Las citadas funciones intelectuales suelen dividirse, por - parte de los lógicos, en simples aprehensiones, juicios y raciocinios; división que consideramos acertada.

Sin embargo, bajo el aspecto psicológico, la diversidad de - las operaciones intelectuales del hombre no queda agotada con dicha división, demasiado genérica, sino que cada una de las tres funciones, a las que pueden resolverse todas las demás, se ejerce de distintas maneras, según sea el fin que se persiga, y según sea la clase de los objetos sobre los cuales versan tales operaciones.

430.- Nombres principales con que suelen designarse las distintas funciones cognoscitivas de la vida racional.- Las operaciones - cognoscitivas de la vida racional, en razón de su propia diversidad -- psicológica, reciben distintos nombres, de los cuales los principales son los siguientes: aprehensión, intelección (acto del entendimiento), comprehensión, especie, idea, concepto, comparación, juicio, raciocinio, cogitación (acto del pensamiento), intuición, inspiración. Expliquemos brevemente cada uno.

Aprehensión, si se atiende a su etimología y se considera en su sentido más amplio, puede significar cualquier operación de la mente que conoce. Entendida en sentido estricto, en cuanto simple aprehensión, significa únicamente aquella operación por la cual la mente conoce el objeto, sin establecer de él afirmación o negación alguna.

Intelección, hablando en términos generales, es cualquier -- operación del entendimiento. En sentido estricto, se refiere sólo a -- las operaciones intelectuales aprehensivas. Y tomada en un sentido aún más estricto, equivale al perfecto conocimiento de la cosa entendida.

Comprehensión, suele tomarse por la intelección en el último sentido expuesto. Y así es como vulgarmente se dice que alguien comprende una cosa, si la entiende perfectamente.

Llámase especie cualquier cognición (acto del conocimiento), principalmente intelectual, porque todo acto de conocimiento, o conocimiento sin más, es una semejanza o imagen que expresa a la mente, de modo intencional, la cosa conocida. Es por esta razón por lo que suele llamarse "expresa", para distinguirla de la especie "impresa", de la que más adelante hablaremos (n. 460), y que ciertamente no es cognición.

Idea, para los modernos, es también la misma cognición intelectual, en cuanto que es forma de la cosa conocida, en general. Para los antiguos, en cambio, la palabra "idea" únicamente se refería a las cogniciones prácticas, y se definía como el ejemplar de la cosa factible expresado en el entendimiento de la persona que debe realizarla, y que se gobierna en su operación por la atenta consideración de dicho ejemplar.

Se llama también concepto, en cuanto que la cognición viene a ser como un parto de la mente, una vez que ha sido fecundada por el objeto conocido.

Por su parte, el concepto se llama objetivo, si se presta atención al ser ideal que se le manifiesta a la mente por el acto intelectivo; mientras que el acto mismo de la intelección, suele llamarse concepto formal.

El concepto intelectual, si de alguna manera manifiesta algo de un objeto conocido sensiblemente -como, por ejemplo, el concepto de la "quiddidad" de la cosa material o sensible-, puede llamarse sensual; pero si prescinde de cualquier representación de la cosa sensible, exceptuada la extensión, se denomina geométrico; si, en cambio, abstrae en absoluto de cualquier representación de la cosa perceptible por los sentidos, se denomina concepto puro.

Se llama "verbo de la mente", porque, mientras el entendimiento conoce, manifiesta una semejanza del objeto conocido, y puede considerarse como si con ella se hablara a sí mismo.

Se llama noción en cuanto que es la razón por la cual la cosa en sí se aparece a la mente mediante el conocimiento.

Con el nombre de intención se significa que es el acto por el que la mente tiende al objeto que ha de conocer, ya sea primera intención, ya segunda.

Comparación es la operación de la mente por la que se establece un orden entre una pluralidad de cosas o de ideas.

431.- Se llama juicio el acto del entendimiento que afirma o niega algo de una cosa. Puede ser verdadero o falso, según que la cosa que se afirma o se niega de algo, convenga o no a aquella otra cosa de la que se afirma o niega.

Puede ser también explícito, o sólo implícito, según que se enuncie o no con palabras, ya sean únicamente internas, ya sean proferidas oralmente.

Al menos muchas aprehensiones, que ocurren en el ejercicio de la vida psíquica suponen algún juicio implícito; a saber, siempre que aprehendemos una cosa de tal manera que, en virtud de la misma aprehensión y sin intervención de ningún otro conocimiento, somos capaces de enunciar algún juicio explícito. Ahora bien, no deben ser consideradas como juicios propiamente dichos, las simples asociaciones de

cogniciones, las cuales, no obstante, incluso cuando se trata de cogniciones sensitivas, pueden llamarse juicios "virtuales", por la razón de que -al menos en la práctica- desempeñan las veces de un verdadero juicio, como ocurre en la razón de comportarse de los animales.

Raciocinio o discurso es el acto por el que la mente humana, a partir de dos juicios comparados entre sí y en virtud del nexo lógico, infiere un tercer juicio. Y puede ser deductivo o inductivo, según que se extraiga de un juicio general antecedente un consecuente menos general; o, por el contrario, se forme un juicio general a partir de muchos juicios particulares.

Cogitación, en sentido amplio, equivale a cualquier cognición intelectual; en sentido estricto, es el acto de buscar la verdad a través de un discurso que procede de muchas otras cogniciones; por lo cual, no significa sólo un acto, sino más bien la sucesión de varios actos.

432.- Intuición, que es equivalente a visión, en líneas generales viene a ser la simple mirada de la mente cognoscente hacia el objeto que inmediatamente se le propone.

Según la diversa índole de dicha inmediación, puede variar la definición que de ella se dé. De hecho, el término "intuición" puede tomarse en cinco sentidos distintos entre los modernos psicólogos y filósofos:

1º En un sentido estrictísimo, equivale al conocimiento del objeto presente sin interposición de medio alguno, ni siquiera del medio que sería la especie impresa, capaz de fecundar al entendimiento en orden al conocimiento.

2º En un sentido menos estricto, pero propio, se opone con frecuencia la intuición al conocimiento abstractivo, que adquiriría el entendimiento por la abstracción de la especie a partir de la sensación; en otras palabras, es equivalente a un conocimiento intelectual más o menos apartado de la experiencia.

3º Se toma la intuición por cualquier conocimiento inmediato del objeto, con una inmediación que excluye únicamente otro conocimiento anterior; es decir, equivale a cualquier conocimiento al que no se puede llegar más que a través de un discurso consciente y que presente características de raciocinio.

4º La intuición se restringe todavía más cuando se pretende significar con dicho nombre la aprehensión de una relación que surge en el entendimiento de modo repentino y sin un trabajo mental y consciente inmediatamente anterior.

5º Por último, la palabra "intuición" se emplea, aunque inadecuadamente, por los que admiten una clase de intuición, que denominan emocional o instintiva, y que conciben como totalmente independiente del conocimiento; razón por la cual, no se trataría de una operación verdaderamente cognoscitiva, sino de una pura emoción o sentimiento, o bien de un puro impulso racional hacia algo en concreto. Ahora bien, la intuición irracional y no cognoscitiva, entendida en estos términos, es una pura figuración de la mente, rechazable por completo. Pues repugna en sus propios términos una intuición que no sea conocimiento; y además, -según se ha demostrado en la tesis 17 (n. 290-304)-, el sentimiento o la emoción, bajo el aspecto tanto psicológico como ontológico, es algo inseparable, ya del conocimiento, ya de la tendencia, de los que es únicamente un modo; y tampoco -como se ha demostrado asimismo -

en la tesis 18 (n. 312-323)- el instinto es separable del conocimiento.

Por último, la intuición entendida en el cuarto sentido suele llamarse también "inspiración"; y ello porque se trata de un conocimiento súbito que parece provenir de fuera, ya que no se manifiesta su conexión con un trabajo psíquico precedente, tal vez inconsciente.

433.- <u>Cuestión de la unicidad del principio próximo intelectualmente cognoscitivo en el hombre</u>.- Como quiera que son tan numerosas y diversas las operaciones cognoscitivas de la vida racional, y tan distintos los nombres con que se designan, nada tiene de particular que encontremos igualmente una multitud de nombres en el lenguaje tanto vulgar como científico, para significar los principios próximos de dichas operaciones. Tales nombres, además del de "entendimiento", son: razón, razón superior, entendimiento especulativo y entendimiento práctico, entendimiento o hábito de los principios, sindéresis, consciencia y memoria intelectual. Hay que advertir que todos ellos se conciben a manera de principios próximos de los que procederían las distintas funciones intelectuales.

La duda, por tanto, puede surgir sobre si los principios próximos que se designan con estos nombres, constituyen otras tantas potencias distintas realmente, o con distinción tan sólo de razón.

Si se afirma lo primero, habría que admitir en el hombre distintas potencias intelectualmente cognoscitivas, que serían realmente distintas.

De lo contrario -es decir, si las potencias en cuestión se distinguen sólo con distinción de razón-, única será la potencia intelectualmente cognoscitiva.

Así pues, lo que se pregunta es si la potencia intelectualmente cognoscitiva en el hombre es única, aunque se designe con diversos nombres en razón de las diversas operaciones; o, por el contrario, se trata de admitir varias potencias intelectualmente cognoscitivas, distintas entre sí con distinción real.

434.- <u>La opinión común de los aristotélico-escolásticos</u>.- Dejando aparte las opiniones sobre la distinción entre el entendimiento agente -de que aún no hemos tratado-, y el entendimiento tomado en cuanto potencia próxima intelectualmente cognoscitiva, la opinión común de todos los escolásticos, incluídos los que propugnan la distinción real de los cuatro sentidos internos, es que en el hombre dicha potencia es única. Según ellos, las potencias intelectivas, a las que dan también diversos nombres, no se distinguen más que, en el mejor de los casos, con distinción de razón.

El fundamento general que se señala para identificar realmente tales potencias con el único entendimiento cognoscitivo humano, es porque todas las operaciones que se les asignan, por más que aparezcan diversas, sin embargo convienen en su objeto formal, que, según se dijo en la tesis 23 (n. 410-428), es la razón de ente; y por esta causa, conforme a las normas para distinguir las potencias en razón de la diversidad del objeto formal, los escolásticos no admiten más que una sola potencia intelectualmente cognoscitiva, que puede designarse con distintos nombres en razón de las distintas operaciones que ejerce.

"El entendimiento -afirma Santo Tomás- considera su objeto según la razón común de ente... De donde, la potencia que es el entendimiento se diversifica o especifica según la diferencia de los entes, --

que en este caso es nula" (Sto. Tomás, 1, q.79, a.7c).

435.- Así pues, la razón, para los escolásticos, no es otra cosa sino el mismo entendimiento, en cuanto que, por obra del mismo, se avanza en el conocimiento de lo conocido a lo desconocido. Y se denomina "razón superior" -nombre propuesto por San Agustín-, en cuanto que a través de las cosas eternas conocidas desciende a discernir las temporales; se dice, en cambio, "razón inferior", en cuanto que, a través de las cosas temporales conocidas, se remonta hacia el hallazgo de las eternas.

El entendimiento especulativo y el entendimiento práctico no constituyen dos potencias realmente distintas entre sí y distintas igualmente de un único entendimiento. Si no que es siempre el mismo entendimiento el que se denomina especulativo, en cuanto que, por obra suya, aprehendemos "simpliciter" la verdad, o consideramos las cosas en cuanto cognoscibles. Mientras que se denomina práctico, u operativo, en cuanto que, por su intervención, orientamos la verdad conocida a la práctica, considerando las cosas en cuanto operables. Difieren, por tanto, sólo en razón del fin de la operación intelectual, que para el entendimiento especulativo es únicamente la verdad; mientras que para el práctico, es la orientación del conocimiento que se halla inserta en la misma realización de la obra, o por cuya dirección la obra ha de realizarse con rectitud. Ahora bien, el fin es algo extrínseco a la potencia intelectual; y nada se opone a que una misma potencia pueda hallarse orientada a distintos fines que le son extrínsecos.

El entendimiento de los principios es también el mismo entendimiento, en cuanto que se halla dotado de una facilidad innata para aprehender espontáneamente los primeros principios especulativos de la razón, o también el mismo entendimiento con un cierto hábito natural que de él dimana y que le es inseparable, y entonces se llama "hábito de los principios". Entre los escolásticos, se discute si hay que admitir o no dicho hábito; y en caso afirmativo, si se trata de un hábito adquirido o se identifica con la especie que fecunda al entendimiento en orden a conocer los primeros principios.

Sindéresis es otro de los nombres que se proponen para designar el entendimiento, en cuanto que se halla dotado de una facilidad especial para conocer también los primeros principios de las cosas operables, ya sea por su propia naturaleza, ya en virtud de algún hábito sobreañadido al entendimiento.

A própósito del entendimiento de los principios y sindéresis, escribe Santo Tomás: "Así como la razón especulativa tiene por cometido raciocinar sobre las cosas especulativas; así la razón práctica se encarga de raciocinar sobre las operables; conviene, pues, que en nuestra naturaleza estén insertos, de la misma manera que lo están los principios de las cosas especulables, también los principios de las operables. Ahora bien, los primeros principios de las cosas especulables que se hallan insertos en nuestra naturaleza, no pertenecen a una potencia especial, sino a un determinado hábito que recibe el nombre de entendimiento de los principios, como se evidencia en 6 Ethic. (c. 6). De aquí que los principios de las cosas operables que se hallan insertos en nuestra naturaleza, no pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito que llamamos sindéresis" (Sto. Tomás, 1, q. 79, a. 12c).

En cuanto a la cuestión de que la conciencia y la memoria no son potencias activas realmente distintas del entendimiento, requiere una declaración especial, que vamos a hacer a continuación.

436.- ¿Es la consciencia una potencia cognoscitiva realmente distinta del entendimiento?.- La opinión común y cierta de los escolásticos es que la consciencia no es una potencia cognoscitiva realmente distinta del entendimiento. Lo que no impide que tales potencias puedan distinguirse con distinción de razón; se definen, en verdad, mediante conceptos diversos que proceden de funciones igualmente diversas, que pueden ser ejercidas por un mismo entendimiento.

No tratamos aquí de la conciencia moral -de intento hemos utilizado la palabra "consciencia", y no "conciencia"- sino únicamente de la psicológica, que, sin embargo, constituye el fundamento necesario de aquélla.

La consciencia, entendida como aquí lo hacemos en sentido psicológico, es siempre algo que se refiere al orden cognoscitivo, o que connota, al menos, de algún modo, el aspecto de la vida psíquica que se llama conocimiento o cognición.

"Decimos que se tiene consciencia de un acto -afirma Santo Tomás- en cuanto que sabemos que dicho acto ha sido hecho o no; como ocurre en la forma normal de hablar cuando se dice que "no tengo conciencia de haber hecho esto", es decir, no sé si esto lo he hecho o no..., y de acuerdo con este modo de hablar... entendemos por consciencia el poder atestiguar algo" (Sto. Tomás, "De Veritate", a.1, q.17).

Esta noción de consciencia, tomada del modo normal de hablar, se confirma por la misma etimología de la palabra "consciencia"; y en griego, synéidesis, de las palabras "syn" y "éidesis". Según Santo Tomás, tener consciencia es lo mismo que "cum-scire", es decir, saber al mismo tiempo.

"Pues el nombre de consciencia significa la aplicación de la ciencia a algo: de donde, "cum scire" equivale a "saber al mismo tiempo".

Por tanto, la palabra "consciencia", tanto en razón de su común utilización, como también en razón de su etimología, primariamente y en atención a su origen, dice referencia a algo que, o es una actividad, o una propiedad o carácter de alguna actividad.

Sin embargo, la palabra en cuestión, tanto entre los antiguos, como sobre todo entre los modernos psicólogos, no solamente significa una actividad, sino también otras cosas que no son actividades, aunque se hallen en íntima conexión con la actividad.

Así, " a veces, según Santo Tomás, 'consciencia' se toma por la cosa de que se tiene conciencia, de la misma manera que la fé se toma por la cosa creída", como cuando decimos: te voy a expresar mi conciencia, es decir, lo que hay en mi conciencia... a veces se toma por la potencia mediante la cual tenemos conciencia". Sin embargo, "hablando con propiedad, este nombre no puede atribuirse a la potencia, sino sólo al acto; y es sólo en este significado en el que concuerdan todas las afirmaciones que se hacen de la consciencia".

No obstante, los psicólogos modernos, que muchas veces se expresan con ambigüedad al referirse a la consciencia, toman alguna que otra vez este nombre en un sentido abusivo, de suerte que con él parecen significar una potencia cognoscitiva, como cuando dicen que la consciencia aprehende algo o se dirige hacia algún objeto, o piensa algo en concreto.

437.- Tras estos precedentes, la cuestión que al presente se nos plantea es sobre la consciencia considerada, en un sentido muy impropio, como potencia cognoscitiva, pues de ella únicamente puede cabernos duda; y nos preguntamos si se distingue o no del entendimiento. La cuestión, por tanto, no es sobre la consciencia en el sentido de potencia cognoscitiva de orden puramente sensitivo. Pues también se dá la consciencia en la vida puramente sensitiva. Sino que toda la cuestión versa sobre la consciencia de orden intelectual, tomada por la potencia mediante la cual el hombre puede no sólo aprehender las propias operaciones psíquicas, mediante la consciencia que llamamos "fundamental" (n. 192), sino de la consciencia intelectual "eventual", por la cual el hombre es capaz, mediante reflexión formal y explícita, de volver sobre las propias operaciones psíquicas y sobre sí mismo en cuanto autor de las mismas, realizando una completa reflexión, y afirmando: "yo pienso", y otras cosas parecidas, a la vez que conoce no sólo su propio conocimiento, sino también a sí mismo realizándolo.

Ahora bien, si un principio de tal naturaleza, que ejerce una perfecta reflexión sobre su propio acto, aprehendiéndolo precisamente como propio (en lo cual consiste la consciencia eventual o perfectamente refleja), no fuera el mismo entendimiento, sino una potencia distinta realmente del entendimiento; entonces no volvería reflexionando sobre el propio acto, sino sobre un acto ajeno, y sería menester asignar un principio distinto del entendimiento, el cual sería capaz también de entender y de volver reflexionando sobre su propio acto. Ahora bien, no hay ninguna necesidad de admitir semejante

potencia distinta del entendimiento, como quiera que se trata de algo que puede ser perfectamente realizado por el entendimiento, debido a su simplicidad y espiritualidad.

438.- ¿Es la memoria intelectiva una potencia distinta realmente del entendimiento?.- Función de la memoria es "conservar" las especies de las pasadas cogniciones; suscitar nuevamente, mediante dichas especies, las cogniciones tenidas con anterioridad, y reconocer tales cogniciones como tenidas anteriormente, y los objetos de las mismas como anteriormente conocidos.

Es opinión común de todos los escolásticos que dichas funciones se ejercen de alguna manera por el mismo entendimiento, y no por alguna fuerza o potencia distinta de él.

Y no parece que pueda ser de otra manera. En efecto, la función de la memoria es doble, a saber: función de conservar las especies, con ayuda de las cuales únicamente pueden ser suscitadas de nuevo las cogniciones tenidas con anterioridad; y función de reconocer las cogniciones repetidas como tenidas anteriormente, y sus objetos como anteriormente conocidos. Pero ambas cosas no pueden por menos de pertenecer a una misma potencia, que es el entendimiento.

En cuanto a la primera de las funciones señaladas, porque lo contrario equivaldría a admitir que la memoria, si se distinguiera realmente del entendimiento, conservaría las especies de unas cogniciones pasadas, que ella misma no realizó; e igualmente, reiteraría lo que no ella, sino el entendimiento habría realizado anteriormente.

Pero repugna en los mismos términos que una potencia pueda reiterar una cognición que ella misma no tuvo con anterioridad, sino que fué realizada por otra potencia realmente distinta.

Y no se ve de qué manera puede ocurrir que las especies dejadas por el conocimiento intelectual, deban quedar, no en el entendimiento, sino en otra potencia distinta realmente de él, como sería la memoria.

En cuanto a la segunda función -es decir, la de reconocer las cogniciones pasadas y los objetos de las mismas nuevamente suscitados-, repugna también en los mismos términos que la memoria pueda reconocer como propias y tenidas anteriormente, las cogniciones nuevamente suscitadas; que no habrían sido tenidas por ella, sino por el entendimiento distinto realmente de ella.

Así pues, lo único que queda es que el entendimiento es la única potencia que anteriormente conoció; y, mediante la función de la memoria, nuevamente suscita las cogniciones pasadas, gracias a las especies que quedaron en ella procedentes de las cogniciones anteriores, a la vez que las reconoce, así como a sus objetos, como anteriormente conocidos.

En favor de la distinción real de la memoria intelectiva y del entendimiento, podría aducirse la división propuesta por San Agustín, recibida generalmente por todos, e incluso repetida por los niños de catecismo, según la cual se dice que en el alma hay tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad.

Santo Tomás, al plantearse esta dificultad, la resuelve diciendo que "estas tres cosas no las toma San Agustín por tres potencias: sino que toma la memoria por la capacidad habitual que el alma tiene de retener; la inteligencia, por el acto del entendimiento; y la voluntad, por el acto asimismo de la voluntad" (S. Th., 1 q.79 a.7 ad 1).

C A P Í T U L O I V

El principio próximo de la vida racional, considerado en sentido dinámico, es decir, en su actividad ideogénica

439.- Nexo y disposición del capítulo.- Una vez conocida, por lo dicho en el capítulo anterior, la admirable y enorme amplitud de los objetos que puede conocer el entendimiento humano, y que corresponde al entendimiento considerado en --

sentido estático, damos un paso más en el presente capítulo para considerar al mismo entendimiento en sentido dinámico, a saber: investigando el proceso mediante el cual el entendimiento llega al conocimiento de los citados objetos. Propondremos, pues, 1º la cuestión presente, que, al ser tan extensa, deberá ser reducida a sus puntos fundamentales; 2º, rechazaremos las soluciones ciertamente falsas que aún no han sido refutadas; 3º, estableceremos y defenderemos la solución que habrá que considerar como verdadera.

ARTÍCULO I

LA CUESTIÓN PRESENTE Y LÍMITES DE LA MISMA

440.- El hecho de la adquisición de las ideas.- Es un hecho de todos conocido, y que nadie pone en duda, que el psiquismo humano no se da en toda su perfección desde el comienzo de la vida, sino que se va desarrollando a medida que pasan los años, hasta que llega a su madurez en el estado adulto del hombre.

Pues los conocimientos que el hombre tiene -ya sean actuales, ya latentes y potenciales, que de nuevo pueden suscitarse y utilizarse para la vida-, poco a poco aumentan, se amplían y se perfeccionan en grado mayor o menor, según las dotes de cada individuo y los recursos que tiene a mano para la promoción de la propia cultura intelectual. Así pues, las ideas, o conocimientos intelectuales, si no todas, al menos casi todas, de hecho, con toda evidencia son adquiridas por el hombre mediante el ejercicio y el trabajo de su propio entendimiento. Esto es algo que nadie niega.

441.- Limitación de la cuestión a las ideas primordiales.- No tratamos aquí del proceso por que pueden adquirirse, o de hecho se adquieren, las ideas o conocimientos intelectuales por qué puede perfeccionarse el hombre que ya tiene ideas, lo cual pertenece más bien a la pedagogía o didáctica; sino que nos ocupamos sólo del proceso psíquico por el que se adquieren las primeras ideas o conocimientos intelectuales, que puede llamarse ideas primordiales, por la razón de que, una vez obtenidas, fácilmente se explica la adquisición de cualesquiera otras ideas.

Tales ideas primordiales, o lo son tan sólo en relación con un género determinado de conocimientos -por ejemplo, en relación con las matemáticas, la gramática o cualquier otra disciplina-; o son primordiales en sentido absoluto, es decir, respecto de todas las demás ideas, cualesquiera que sean. Es únicamente de estas últimas de las que nos vamos a ocupar, estudiando el proceso mediante el cual el hombre puede llegar a adquirir naturalmente las primeras ideas, verdaderamente tales, o conceptos intelectuales, que -como anteriormente hemos probado en la tesis 19 (n. 329-346)-, son irreductibles a los conocimientos sensitivos, e incluso a los espirituales, según demostramos también en la tesis 22 (n. 388-408).

Se trata, pues, de encontrar una teoría o explicación por la que podamos declarar satisfactoriamente la primera aparición en la mente del hombre del concepto espiritual; y si acaso se requiere con anterioridad a dicha aparición, el ejercicio del conocimiento sensitivo, de qué manera se da el paso del psiquismo sensitivo material al psiquismo racional espiritual.

442.- El problema sobre el origen de las ideas invade todo el campo filosófico.- Tras la exposición hecha, es evidente que nunca ha existido ningún filósofo, ni tampoco es posible sistema filosófico alguno, que, ya que no en forma explícita y con palabras expresas, sí al menos en forma implícita no abrace alguna solución de este problema, de entre las muchas que han sido propuestas, o no las suponga tácitamente.

Los filósofos antiguos sostuvieron opiniones muy variadas, hasta que la doctrina aristotélica -por lo demás, no del todo completa en esta materia-, mejor conocida y purificada progresivamente de las interpretaciones de los platónicos, recibió de Santo Tomás de Aquino la solución completa y coherente con las restantes doctrinas. La misma solución fué adoptada por los Doctores escolásticos posteriores de gran talla, tales como Escoto y Suárez, en cuanto a sus elementos esenciales, si bien no sin algunas modificaciones que, en su mayoría, han de considerarse como accesorias.

También los modernos neoescolásticos abrazan dicha solución, considerándola como teoría filosófica, que, al igual que cualquier otra teoría científica, además de estar constituída por afirmaciones certísimas y fundamentales, lo está también por otras que, en materia tan obscura y apartada de la inmediata experiencia, no parecen ir más allá de los límites de la probabilidad. Sin embargo, se hallan en perfecta coherencia con la doctrina cierta acerca de la naturaleza del conocimiento intelectual.

Ahora bien, como quiera que en la filosofía moderna, desde los tiempos de Descartes, han hecho su aparición tantos sistemas filosóficos nuevos que ignoran por completo la filosofía aristotélico-escolástica, o les son manifiestamente adversos, y que profesan doctrinas completamente erróneas acerca de la naturaleza del conocimiento humano, nada tiene de particular si, a la vista de las mismas, son tan numerosas y diversas las soluciones propuestas a esta cuestión, que se hallan en boga entre los filósofos modernos.

443.- Clasificación general de las distintas opiniones.- Dando de lado, por razones de brevedad, a una clasificación lógica y completa, así como a la descripción de todas las opiniones acerca del origen de las ideas, bastará para la finalidad de nuestro tratado distribuirlas en tres grandes grupos generales.

El primero lo constituyen las opiniones que pueden llamarse "empiristas", por la razón de que, para explicar el origen de nuestras ideas, defienden que se adquieren por la mera experiencia de las cogniciones sensitivas; y también pueden llamarse "sensistas" o "sensualistas", ya que sostienen que las ideas no son otra cosa más que las mismas sensaciones combinadas entre sí de maneras diversas. Tales opiniones, al ofrecer la solución para el problema sobre el origen de las ideas, pecan por defecto, contentándose con menos de lo necesario; y además, lo reclaman todo "ab extrínseco", a saber: de los objetos percibidos por la sensación. Como es evidente, las opiniones incluídas dentro de este grupo, al no admitir propiamente las ideas, en realidad lo que hacen es quitar del medio el problema sobre el origen de las mismas, lejos de resolverlo.

El segundo grupo de opiniones lo constituyen aquéllas que, por el contrario, pecan por exceso, reclamándolo todo "ab intrínseco", y afirmando que las ideas -al menos, algunas- no se adquieren, sino que son innatas a la mente; por ello, propiamente pueden llamarse "innatistas". A este grupo pertenecen, en cierto modo, aquellos que, bajo la guía de Kant, afirman que las ideas se adquieren mediante las categorías o "formas a priori", por las cuales el entendimiento construye a su manera los datos proporcionados por los sentidos, sin que sepamos si lo que el entendimiento percibe por las ideas, es verdaderamente la cosa "en sí"; y también todos aquellos que hacen profesión de idealismo, y niegan cualquier influjo del conocimiento sensitivo en la adquisición de las ideas, considerando que el entendimiento se basta a sí mismo.

Por último, la tercera opinión -que es la única que consideramos verdadera- se sitúa en el justo medio, y explica el origen de las ideas mediante los dos elementos: el entendimiento y el objeto que lo fecunda; de esta manera, las ideas proceden tanto "ab intrínseco" (influjo del entendimiento), como "ab extrínseco" (influjo del objeto). De acuerdo con esta teoría, las ideas son, por así decirlo, fabricadas por el entendimiento y en él únicamente tienen cabida, pero no sin el influjo causal del objeto en el entendimiento, objeto que previamente ha sido conocido gracias al psiquismo sensitivo.

444.- Afirmaciones fundamentales de la teoría escolástica.- En la exposición y defensa de esta teoría, prescindiendo de un sin fín de cuestiones discutidas entre los mismos autores que la profesan, y que han de considerarse secundarias,

solamente defenderemos aquellas cuestiones que consideramos verdaderamente fundamentales. Ahora bien, las afirmaciones fundamentales de la teoría ideogénica propia de los escolásticos, pueden reducirse a las cuatro siguientes:

1a. Afirmación: El alma humana, en virtud de su sola capacidad de entender -que se llama entendimiento-, es impotente para formar ningún conocimiento intelectual, a menos que su entendimiento, de alguna manera quede determinado y completo -en la razón de "virtud"- por algún principio distinto de él, a fin de que pueda introducir en el conocimiento la semejanza del objeto conocido.

2a. Afirmación: Aquéllo por lo que el entendimiento humano queda completo, en la razón de "virtud", para formar las ideas primordiales, no es algo que sea innato en él por su propia naturaleza, sino proveniente sólo de la experiencia de los objetos, objetos que son conocidos debidamente por las potencias sensitivas del hombre.

3a. Afirmación: El objeto conocido por la experiencia sensitiva -que, en cuanto conocido así, en la presente cuestión, lo denominamos "fantasma" por razones de brevedad- no determina por sí mismo al entendimiento, completándolo en la razón de "virtud", para expresar la semejanza del objeto mediante el conocimiento, sino únicamente por la intervención de una cualidad activa y espiritual, que se denomina "especie impresa espiritual".

4a. Afirmación: La causa adecuada de la especie espiritual impresa es, tanto el fantasma, en su calidad de causa secundaria o instrumental, como una "fuerza" espiritual del alma, no cognoscitiva y puramente activa, denominada "entendimiento agente", en calidad de causa principal.

445.- Afirmaciones que habremos de demostrar en este lugar.- La demostración de la primera afirmación podemos omitirla, sin inconveniente alguno, pues resulta evidente, tanto por la propia experiencia, como por su reducción al absurdo. - En efecto, como escribe Santo Tomás: "si algún entendimiento hay que conoce todas las cosas por su esencia, conviene que su esencia tenga en sí inmaterialmente todas las cosas...; ahora bien, esto es propio de Dios, como quiera que su esencia es inmaterialmente comprehensiva de todas las cosas, en cuanto que los efectos preexisten virtualmente en su causa. Así pues, sólo Dios es capaz de conocer todas las cosas por su esencia, pero no así el alma humana ni tampoco el ángel" (S. Th., 1 q.84 a.2).

Por lo que se refiere a la segunda afirmación, baste rechazar las ideas propiamente innatas -lo que se hará en el artículo 2-, sin que sea menester refutar el apriorismo kantiano o el idealismo, como quiera que podemos dar por supuesta dicha refutación, hecha ya en la Crítica.

En los artículos 3 y 4. , defenderemos, respectivamente, la tercera y la cuarta afirmación en las que se contiene positivamente el sistema aristotélico-escolástico.

A R T Í C U L O I I

REFUTACIÓN DEL INNATISMO

Tesis 24.- No pueden admitirse las ideas o especies innatas.

446.- Nociones.- Entendemos por "idea" el conocimiento intelectual que, según se ha demostrado en la tesis 19 (n. 329-346) y en la tesis 22 (n. 388-408), es irreductible a las cogniciones sensitivas, y además espiritual.

Decimos "ideas innatas" o "especies", porque hablando con propiedad, la controversia no es sobre las ideas o cogniciones propiamente tales, sino sobre los principios que concurren con el entendimiento a la formación de las ideas. Según se ha dicho en la primera afirmación de la teoría escolástica (n. 444), el entendimiento no se basta a sí mismo para conocer, sino que debe ser completado en la razón de "virtud" para que pueda reflejarse en el conocimiento la semejanza del objeto conocido.

Así pues, la ESPECIE que se denomina "impresa" -para distinguirla de la cognición llamada "especie expresa"- es un principio activo, o una cualidad activa, que, con el fin de introducir la semejanza en el conocimiento, completaría al entendimiento en la razón de "virtud", en orden a formar primariamente las cogniciones; de la misma manera que las especies rememorativas completan también al entendimiento en la razón de "virtud" para que pueda volver a traer a la mente y reconocer los objetos conocidos con anterioridad.

Las ESPECIES "innatas" serían unas especies que se hallarían naturalmente en el entendimiento, dimanando de él como propiedades o como hábitos. Se oponen, por tanto, a las especies "adquiridas", que se adquirirían por el individuo humano mediante el propio ejercicio de la vida psíquica.

Decimos que las especies innatas se hallarían naturalmente en el entendimiento: pues no se trata de unas especies indebidas a la naturaleza, como lo serían las que podrían ser infundidas por Dios al entendimiento, tal vez de forma sobrenatural y totalmente gratuita. Por esta razón, tales especies se denominan "infusas".

447.- Estado de la cuestión.- La cuestión presente no es si, para conocer intelectualmente, son necesarios o no unos principios innatos, que sean potencias o facultades. Pues, tanto el entendimiento cognoscitivo, como también otra potencia no cognoscitiva y meramente activa -llamada "entendimiento agente", y cuya existencia justificaremos un poco más adelante-, son ciertamente principios innatos del conocimiento intelectual, si bien a modo de facultad.

Tampoco niega la tesis la posibilidad absoluta de especies innatas, cuya repugnancia no podemos decir que se demuestre "a priori"; sino que niega únicamente que sean innatas, de hecho, las especies de que tiene necesidad el entendimiento para conocer.

Por tanto, la cuestión únicamente es si, supuesta la insuficiencia del entendimiento para procurarse las ideas, debido a su incapacidad para introducir en el conocimiento la semejanza del objeto conocido, dicha incapacidad -o "virtud deficiente"- se completa, de hecho, por un principio que se halle naturalmente en el alma o en el entendimiento -es decir, no adquirido por la propia actividad-; o, por el contrario, si un tal principio lo toma el entendimiento, de alguna manera, por la propia actividad a partir de la experiencia sensible.

Si la respuesta es afirmativa a lo primero, habrá que admitir alguna clase de innatismo; si lo segundo, quedará probada la presente tesis.

448.- Opiniones.- Son adversarios de la tesis, al profesar alguna clase de innatismo, muchos filósofos tanto antiguos como modernos; los cuales, admitiendo con razón o dando por supuesto que el entendimiento humano no se basta a sí mismo para la formación de las ideas que, de hecho, forma o es capaz de formar, afirman que el principio que completa al entendimiento -al menos, en lo que se refiere a algunas ideas- es algo que se da naturalmente en el alma o en el entendimiento; es decir, se trata de algo innato.

Dichos adversarios pueden dividirse en dos grupos. Unos son A) los que juzgan que aquello por lo que el entendimiento se halla próximamente capacitado para conocer, es un conocimiento formal que se halla naturalmente en el entendimiento humano -o innato-, y que sería como una especie de "medio" en que serían conocidas todas las demás cosas. Tales filósofos, aunque sean verdaderamente innatistas, la mayoría de las veces no reciben esta denominación, por razón de que su innatismo es consecuencia lógica de otras doctrinas ciertamente falsas, de que hacen profesión y de las que reciben el nombre correspondiente.

A esto se reducen: a) todos los que profesan alguna clase de ontologismo, como Malebranche y Gioberti, que afirman que el conocimiento en que el entendimiento humano conoce todas las cosas, es el conocimiento innato de Dios. Semejante a esta opinión es la de Rosmini, al afirmar que un tal conocimiento es la idea del "ente indeterminado", que identifica con la idea del "Ente realísimo", o sea, Dios. b) También parece que puede reducirse a este grupo de opiniones, la opinión, ya anticuada, de no pocos filósofos que, desde la edad media hasta el siglo XVII, profesaban la doctrina averroista, según la cual negaban el entendimiento individual del hombre, - admitiendo un sólo entendimiento para todos los hombres, del que procederían los conocimientos intelectuales de todos.

Al segundo grupo de opiniones B) pertenecen los propiamente dichos "innatistas", que sostienen que el entendimiento humano se ve completado para conocer - por unos principios que no serían conocimientos formales, sino algo a manera de disposición o de hábito, no adquirido por el propio ejercicio del entendimiento humano y tomado de los conocimientos sensitivos; sino inserto de modo connatural en el alma.

A esto se reduce a) la opinión de Platón, el cual, sin embargo, no niega en absoluto que las ideas hayan sido adquiridas por el alma, sino que niega únicamente que puedan ser adquiridas con la ayuda de la experiencia en el actual estado - de unión del alma con el cuerpo.

Sostiene que el alma -que, por otra parte, preexistía antes de su inclusión en el cuerpo- había adquirido las ideas que tiene actualmente, a partir de la - intuición de las razones universales en sí mismas y separadas de las cosas materiales; para decirlo con las palabras de Santo Tomás, "estableció unas formas de las cosas sensibles, subsistentes por sí mismas sin materia" (S. Th., 1 q.84 a.4c).

b) El innatismo propiamente dicho -no de todas las ideas del hombre, sino sólo de algunas- lo defienden los cartesianos, al exponerrla doctrina de Descartes, cuyo parecer se manifiesta muy confuso en este asunto, e incluso contradictorio. Pues, según los cartesianos, sólo las supremas ideas de orden metafísico serían innatas; pero las demás, o serían adventicias -es decir, tomadas de la experiencia, como las ideas físicas y las metafísicas-; o "facticias" -es decir, formadas por nosotros o compuestas a partir de varias ideas, ya innatas, ya adventicias-.

449.- Defienden, en cambio, la tesis todos los autores escolásticos y neoescolásticos de cualquier escuela, con Santo Tomás, Escoto y Suárez, afirmando unánimemente con Aristóteles: "lo inteligible - se da en él (es decir, en el entendimiento) de la misma manera que la escritura está en una tablilla en que todavía no hay nada escrito en - acto"; o, como suelen decir los escolásticos: "el entendimiento es como una "tabla rasa" en que no hay nada escrito"; "no hay nada, por tanto, en el entendimiento que anteriormente no haya estado, de alguna -- forma, en el sentido".

Como quiera que todas las opiniones que admiten, de alguna manera, las ideas innatas, no tienen su fundamento inmediato en la experiencia, sino más bien en doctrinas psicológicas o metafísicas evidentemente falsas y rechazadas en otros lugares: podría probarse la tesis demostrando la falsedad de cada una de dichas opiniones de las que se sigue lógicamente alguna clase de innatismo. Pero, por razones de brevedad, prescindiremos de esta forma de probar la tesis, y lo haremos a partir del argumento único y general contra cualquier especie de innatismo. Consideramos que la tesis es cierta, en cuanto que resulta plenamente coherente con la experiencia, así como con las tesis que ya hemos demostrado en este tratado, o demostraremos en su lugar.

450.- <u>Prueba de la tesis</u>.- Las ideas innatas naturalmente en la mente del hombre, como quiera que se conciban: A) se afirman gratuitamente, o sin fundamento suficiente; B) no se hallan en coherencia con los hechos ciertos y comprobados por la experiencia; y C) de su afirmación, se deducen, en lógica consecuencia, doctrinas ciertamente falsas. <u>Luego</u>, es preciso negar que existan ideas naturalmente innatas en la - mente del hombre.

El consecuente, supuesta la verdad del antecedente, no puede menos de ser verdadero, ya que la consecuencia es legítima.

En efecto, en cuanto a A), filosofar no es, como algunos pretenden de manera absurda, imaginar, sin más, algo en la mente, y expresarlo de alguna manera más o menos artificiosa y literaria; sino afirmar algo como verdadero y mostrar por qué lo es, y no puede ser de otra manera.

En cuanto a B), porque el fundamento necesario en la filosofía natural, y por consiguiente en la psicología filosófica, de todas las cosas que se afirman como verdaderas, es la experiencia, a la que no puede ser contraria la legítima especulación filosófica, como ya hemos probado en la tesis 1 (n. 26-34).

En cuanto a C), porque, como ya conocemos por la lógica, de lo verdadero no puede seguirse más que lo verdadero; y por tanto, no puede ser verdadera una proposición de la que se siga algo falso con legítima consecuencia.

El Antecedente vamos a probarlo por partes.

451.- A) LA AFIRMACIÓN DE LAS IDEAS INNATAS ES GRATUITA, O SIN SUFICIENTE FUNDAMENTO. Pues el origen de cualquiera de las ideas que naturalmente puede tener la mente humana, se explica de modo suficiente sin que sea menester recurrir a las ideas innatas. Pues todas las ideas o conocimientos intelectuales del hombre, o son a) conceptos de la "quiddidad" de las cosas materiales percibidas por los sentidos, o b) son otros conocimientos más altos de las cosas espirituales y propios de sólo el entendimiento.

No cabe afirmar un tercer término, sino que el dilema abarca todos los conocimientos humanos naturalmente posibles. Es así que, el origen tanto a) de los conceptos de la quiddidad de las cosas materiales o sensibles, como b) de otros conocimientos más altos de las cosas espirituales, tiene cumplida explicación sin que haya que acudir a las ideas innatas. Luego, las ideas innatas se establecen gratuitamente y sin fundamento suficiente.

Prueba de la Menor por partes.

En cuanto a a) para dar razón de los conceptos de la "quiddidad" de las cosas materiales percibidas por los sentidos, basta la capacidad innata que tiene el entendimiento de percibir los objetos mismos, que ya antes han sido percibidos por los sentidos; no únicamente de modo concreto y singular, tal como se perciben únicamente por los sentidos, sino de modo universal y que prescinde de la singularidad del objeto material conocido.

Que el entendimiento esté dotado de tal capacidad, de percibir las cosas materiales de modo universal, ya sea después de que ha percibido las cosas materiales con su singularidad, ya sea inmediatamente en la primera percepción de la cosa material -de lo que por ahora prescindiremos-, consta por lo que ya se ha demostrado en la parte 3a., tesis 23 (n. 410-428), donde probamos que la "quiddidad" de la cosa material o sensible es el objeto más propio y proporcionado del entendimiento humano.

En cuanto a b), es decir, que no es preciso acudir a las ideas innatas para dar razón de la génesis de otras ideas, fácilmente se demuestra.

En efecto, tan pronto como el entendimiento humano se ha proporcionado ideas universales acerca de las "quiddidades" de las cosas sensibles o materiales, en virtud de su capacidad de abstraer de las singularidades; ideas que pueden llamarse "primigenias" -añadidas también las ideas tomadas a partir de la experiencia de las propias actividades; experiencia que se forja de acuerdo con ellas, ya sea por la consciencia fundamental o directa, ya sea por la conciencia refleja en virtud de la cual conoce explícitamente las propias actividades-, ya es capaz de ver los primeros principios de la razón, tanto especulativa como práctica, por el extraordinario

poder que tiene de reproducir de nuevo en la mente tales ideas mediante el recurso a la memoria, de compararlas entre sí, de percibir las relaciones entre las mismas, de juzgar y de raciocinar; y adquiere asimismo el conocimiento y la ciencia de muchas cosas espirituales y de las razones suprasensibles.

Por consiguiente, no hace falta para nada admitir ideas innatas para poder dar razón del origen de los conocimientos naturales que el hombre tiene.

452.- B) LAS IDEAS INNATAS NO SE HALLAN EN COHERENCIA CON LOS HECHOS COMPROBADOS POR LA EXPERIENCIA.

Los hechos que podríamos acumular para probarlo son innumerables; bastará, pues, aducir unos pocos.

a) Si se dan las ideas innatas, no se explica, en general, la dependencia -extrínseca, pero verdadera- de los conocimientos sensitivos, que presentan los conocimientos intelectuales del hombre.

"Es Manifiesto -escribe S. Tomás- que para que el entendimiento entienda en acto, no sólo adquiriendo por primera vez la ciencia, sino también haciendo uso de la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás potencias o virtudes: vemos, en efecto, que, si se impide el acto de la potencia imaginativa debido a la lesión de un órgano -como ocurre en los frenéticos-, y del mismo modo, si se impide el acto de la potencia memorística -como sucede en los letárgicos-, se le impide al hombre entender en acto incluso aquellas cosas de las cuales llegó a tener conocimiento" (S. Th., 1 q.84 a.7c).

Pues una tal dependencia de la intelección respecto de los conocimientos sensitivos no se daría, si las ideas fueran innatas. En tal caso, el alma tendría en sí misma todo cuanto se requiere para entender.

b) No se explica por qué razón aquél que se ha visto privado de algún sentido desde su nacimiento, no posee ideas propias, sino únicamente analógicas de los sensibles propios pertenecientes al sentido de que carece y nunca tuvo, siendo así que tiene ideas propias y no analógicas el que percibió alguna vez los sensibles propios correspondientes, antes de verse privado del sentido en cuestión.

Así, aunque un ciego de nacimiento posee una idea analógica de los colores, así como el sordo de nacimiento la tiene de los sonidos, puesto que hablan respectivamente de lo uno o de lo otro; carecen, sin embargo, de las ideas propias de dichos sensibles propios, que acaso se representan como algo relacionado con el olfato o con el tacto; mientras que la persona que en otro tiempo vió y oyó, es capaz de representarse, mediante las especies adquiridas, los sensibles con su concepto propio. Si las ideas fueran innatas, no podría darse ninguna razón de los hechos mencionados.

c) El innatismo deja sin explicación los siguientes hechos: ¿por qué nuestras primeras ideas son de las cosas percibidas por la experiencia sensible?; ¿por qué nuestros primeros juicios versan acerca de ellas?; ¿por qué -para decirlo con las palabras de Santo Tomás- --- "cuando alguien pretende entender algo, se forma algunos fantasmas a modo de ejemplos, con el fin de poder "contemplar" en ellos lo que desea entender"?; y ¿por qué "cuando queremos ayudar a alguien a entender algo, le proponemos ejemplos a partir de los cuales pueda forjarse los fantasmas que le ayuden a entender"?.

d) Tampoco es coherente con el innatismo el hecho de que frecuentemente aquellos términos con los cuales significamos cosas espirituales y que trasciende la experiencia sensitiva, considerados en su sentido primario o filológico, vienen a significar cosas perceptibles por los sentidos.

Así, cuando llamamos "espirituales" a las cosas inmateriales, lo estamos derivando del "espíritu" o aire, que es algo que podemos percibir mediante el sentido (n. 388); o cuando estamos empleando el nombre de "substancia", al que es esencial

estar por debajo de los accidentes, como soporte de los mismos, lo hacemos derivar de "sub-stare, o lo que es lo mismo: estar bajo algo" (n. 352), lo cual es objeto de nuestra experiencia.

e) Al menos, si todas nuestras ideas fueran innatas -como pretende Platón-, no se explicaría por qué no se da ya en el niño la ciencia perfecta, ya que su alma debería poseer desde el principio de su unión con el cuerpo todas las ideas que han de constituir su ciencia futura.

Si se afirma que dichas especies no se excitan más que con ocasión de la excitación de los sentidos, además de ser esta afirmación totalmente gratuita, habría que explicar, al menos, por qué razón, tan pronto como el hombre llega a la madurez y plena evolución de su vida sensitiva, no posee ya, sin más, todos los conocimientos que constituyen la ciencia. Sin embargo, la experiencia atestigua exactamente lo contrario, y es que la ciencia no se adquiere si no es por el trabajo propio y prolongado, de la misma manera que si el entendimiento no tuviese absolutamente ninguna idea innata.

f) Por último, tampoco se explica por qué no todos los hombres poseen unos conocimientos intelectuales igualmente perfectos, sino que son tan distintos en el grado de su cultura y de su ciencia. -- Pues todos ellos -según habría que dar por supuesto- estarían dotados de las mismas especies o ideas innatas, ya que procederían de la naturaleza del alma, que en todos los hombres es de la misma especie.

453.- C) A PARTIR DE LA AFIRMACIÓN DE LAS IDEAS INNATAS, SE DEDUCEN DOCTRINAS FALSAS POR LÓGICA CONSECUENCIA. Como quiera que todo innatismo exagera la independencia del conocimiento intelectual respecto del conocimiento sensitivo, y por consiguiente, la independencia del alma respecto del cuerpo, aquellos que profesan las ideas innatas, no pueden por menos de caer en muchos errores.

Y esto viene a comprobarse por la Historia de la Filosofía.

Pues todos los que, de alguna manera, sostuvieron la existencia de las ideas innatas, o cayeron en algún tipo de idealismo, o le han abierto camino; y al exagerar la independencia del alma respecto del cuerpo, introdujeron un falso dualismo en la psicología, resquebrajando con ello la unidad del hombre. Con lo que, para explicar la relación existente entre el alma y el cuerpo del hombre, se han ido proponiendo doctrinas tan erróneas como las llamadas "doctrina de la pura asistencia", o "doctrina de la interacción activa", o "armonía preestablecida" o "paralelismo psicofísico": cuya falsedad probaremos más adelante hasta la evidencia, en los capítulos IX y X de este mismo libro. V. n. 614.

454.- Objeciones.- 1. Según el pensamiento de Platón. "Nadie puede responder la verdad más que de aquello que conoce". "Pero cualquiera, por pocas luces que tenga, no poseyendo ciencia adquirida, responde la verdad de las cosas singulares, si se le interroga por orden, tal como se cuenta en el 'Menón' de Platón". "Luego, antes de que alguien adquiera la ciencia, ya tiene conocimiento de las cosas; lo cual no ocurriría, si el alma no poseyese unas especies determinadas, impresas en ella por la misma naturaleza".

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: cualquier persona, que no posea ciencia adquirida, responde la verdad de las cosas singulares, si es interrogada ordenadamente, y si mediante dicha interrogación ordenada adquiere la ciencia que necesita para dar la respuesta correcta, Concedo; de otra manera, Niego.

Y tras la distinción dada, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Así es como explica la cuestión S. Tomás, al proponerse y resolver la objeción correspondiente.

455.- 2. Según el pensamiento de Descartes. Aquéllo que constituye una propiedad esencial del alma, o de la mente humana, no puede faltarle, ni siquiera un

instante. Es así que el pensamiento, o la intelección, constituye una propiedad esencial del alma o de la mente humana. Luego, el pensamiento o la intelección se da ya en el alma o en la mente desde el primer instante de su existencia, y por tanto, se da, al menos, algún pensamiento o idea innata, es decir, no adquirida.

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: el pensamiento o la intelección constituye una propiedad esencial de la mente humana, que ni por un instante le puede faltar, si por el nombre de pensamiento o de intelección pretendemos significar la facultad de pensar o de entender, remotamente apta para pensar o entender, Concedo; si pretendemos significar la facultad de pensar o de entender próximamente apta para pensar, o produciendo ya actualmente algún pensamiento, Niego.

Y tras las distinciones dadas, Niego el Consecuente y la Consecuencia. - Los que proponen tal objeción, confunden en realidad la facultad de pensar con el mismo acto del pensamiento, que son dos cosas realmente distintas.

456.- 3. Según el pensamiento de Rosmini. No puede ser que el entendimiento tome de la experiencia sensible la idea del ente posible. Luego es innata.

Prueba del Antecedente: porque la idea del ente posible es universal, necesaria, inmutable, infinita y eterna. Es así que, ninguno de dichos predicados conviene al objeto del conocimiento sensitivo, que es singular, contingente, mutable, finito y caduco. Luego, al menos la idea del ente posible no está tomada de la experiencia sensible, y en consecuencia es innata.

Respuesta: Niego el Antecedente. En cuanto a la prueba aducida, Distingo la Mayor: la idea del ente posible es universal en su existencia sólo fundamentalmente; es necesaria e inmutable, según su propia inteligibilidad; es infinita según su extensión y predicabilidad, es eterna sólo negativamente, Concedo; la idea del ente posible es universal en su existencia formalmente con su universalidad; es necesaria e inmutable según su propia entidad; es infinita según su comprehensión; es eterna positivamente, Niego.

Contradistingo la Menor. Niego el Consecuente y la Consecuencia.

INSTANCIA.- Si la idea del ente posible fuera adquirida, o a) sería producida por algún juicio o b) por abstracción. Es así que no puede afirmarse ni una cosa ni otra. No puede decirse a) que se adquiera por un juicio, porque todo juicio presupone una idea universal ya obtenida.

Ni tampoco puede decirse b) que se obtenga por abstracción. Porque en toda abstracción tiene lugar tres cosas, a saber: el análisis de la razón común y particular; la precisión de la diferencia particular; y la consideración de la sola razón que se tiene en común. Es así que, cuando estas tres cosas tienen lugar a propósito de una idea, ya se supone dicha idea existente con anterioridad en la mente. -- Luego, es imposible que la idea generalísima del ente posible se adquiera, y por tanto, debe ser innata.

Respuesta: Concedo la Mayor. Niego la Mayor, en cuanto a su segunda parte: pues tal idea se obtiene al menos por abstracción, sea lo que fuere sobre si también se obtiene por el juicio.

En cuanto a la prueba aducida, hay que negar que dichas tres cosas se requieran para la producción de la idea universal por abstracción, pues también ellas se dan en la simple aprehensión de la quiddidad de la cosa material o sensible. En efecto, para que el entendimiento aprehenda dicha quiddidad de modo universal, no es menester que la conozca con anterioridad; ni tampoco que, una vez conocida, la separe mentalmente o la aprehenda al margen de la cosa singular ofrecida por los sentidos. Pues basta que aprehenda la cosa ofrecida por los sentidos con un concepto universal y precisivo; el cual no consiste en una separación de las cosas conocidas con anterioridad, ni sólo en prescindir de la existencia de la cosa conocida, ni en alguna negación o afirmación de una nota singular y concreta; sino en el concepto que prescinde de la singularidad o individualidad de la cosa sensible conocida por el entendimiento, sin afirmarla ni negarla. Para realizar lo cual, basta el poder innato del entendimiento para concebir de modo inmaterial, o de modo universal y precisivo, las mismas cosas materiales o sensibles que le son ofrecidas por los sentidos. Por lo que ya se ha dicho en la tesis 23 (n. 410-428), consta que tal es el poder propio del entendimiento humano; pues probamos que el objeto propio y más proporcionado del entendimiento humano, en el estado de unión del alma con el cuerpo, es la quiddidad de las cosas materiales o sensibles.

457.- 4. Cualquier hombre apetece, de manera innata -es decir, desde lo más íntimo de su propia naturaleza-, lo que representa para sí un bien; y por tanto, lo apetece ya desde el comienzo de suexistencia. Es así que, nada puede ser apetecido sin que previamente se conozca, según el adagio: "nihil volitum quin praecognitum". Luego, cualquier hombre, de manera innata -es decir, desde lo más íntimo de su naturaleza-, posee la idea del bien que le resulta conveniente.

Respuesta: Distingo la Mayor. El hombre apetece, de manera innata -es decir, desde lo más íntimo de su propia naturaleza-, el bien, con un apetito natural -es decir, no psíquico-, que brota desde lo más íntimo de su naturaleza, aún sin previo conocimiento del mismo, Concedo; con un apetito, no sólo natural, sino también psíquico, y denominado elícito, en el sentido de que se dirige al bien previamente conocido, Subdistingo: cuando es capaz de conocer lo que representa para sí un bien, apetece dicho bien con este apetito natural y psíquico, o elícito, Concedo; antes de que consiga semejante conocimiento del bien, Niego.

Contradistingo la Menor. Niego el Consecuente y la Consecuencia.

Ya antes hemos dicho (n. 249) lo que es el apetito natural y el modo en que difiere del apetito psíquico o elícito.

458.- 5. Para que el entendimiento espiritual elabore sus conocimientos, igualmente espirituales, a partir de los conocimientos sensitivos, que son materiales, es preciso que dichos conocimientos sensitivos influyan de alguna manera en el entendimiento espiritual, o lo muevan. Es así que, es imposible que las cosas materiales influyan en una potencia espiritual, o la muevan. Luego, no puede decirse que el entendimiento elabore sus ideas a partir de la experiencia sensible.

Respuesta: Concedo la Mayor. Distingo la Menor: es imposible que las cosas materiales, inmediatamente y por sí mismas, influyan en una potencia espiritual o la muevan, Concedo; es imposible que las cosas materiales, no por sí mismas, sino mediante una virtud espiritual procedente de alguna manera de la cosa material, influyan en la potencia espiritual y la muevan, Niego. Tras la distinción dada, Niego el Consecuente y la Consecuencia.

De qué manera la experiencia sensible influye en el entendimiento, o lo mueve, es una cuestión que vamos a tratar en el artículo siguiente.

A R T Í C U L O   I I I

CARACTERÍSTICAS DEL INFLUJO DE LOS CONOCIMIENTOS SENSITIVOS EN LAS IDEAS PRIMORDIALES DE LAS COSAS MATERIALES

Tesis 25.- El entendimiento humano no puede adquirir las ideas primordiales de los objetos percibidos sensiblemente, si no es mediante las especies impresas espirituales.

459.- Nociones.- Entendemos con el nombre de OBJETOS PERCIBIDOS SENSIBLEMENTE, aquellos objetos que han sido percibidos por obra del psiquismo sensitivo, a saber: han sido captados por los sentidos externos, y posteriormente elaborados y organizados por los internos, especialmente por la virtud imaginativa, rememorativa y cogitativa, la última de las cuales, según las mismas palabras de S. Tomás, "se halla justamente en la frontera de la parte sensitiva y de la intelectiva, donde de alguna manera puede decirse que la parte sensitiva se pone en contacto con el entendimiento" (S. Th., 3 d.23 q.2 a.2 sol.1a. ad 3).

El conocimiento sensitivo así elaborado, en esta cuestión, por razones de brevedad, se ha acostumbrado a llamar "fantasma".

Ahora bien, "fantasma" puede significar el acto mismo del conocimiento, o también el objeto de dicho conocimiento en cuanto conocido, es decir, el contenido intencional del fantasma.

LAS IDEAS PRIMORDIALES de las cosas materiales son los conocimientos intelectuales, y por tanto espirituales, que el hombre adquiere de las cosas materiales; sea lo que fuere acerca de la cuestión controvertida entre los escolásticos sobre si las primeras ideas son ya

universales, o no. Pues esta cuestión es independiente de la que se -- plantea acerca de la existencia de la especie impresa espiritual, sobre la cúal vamos a tratar ahora.

460.- ESPECIE, en general, es lo mismo que semejanza. Ahora bien, tratamos ahora de la semejanza no en el ser, sino de la semejanza intencional, o en el representar. Por esta razón, la palabra "especie", enunciada así, sin más, ha de entenderse siempre en el sentido - de "especie intencional".

Ahora bien, la especie intencional puede ser de dos clases: "expresa" o "impresa".

Especie "expresa" es el mismo conocimiento formal plenamente constituído, en cuanto cualidad vital que hace aparecer formalmente los objetos a la potencia cognoscitiva.

Por su parte, la especie impresa es también una cualidad recibida en la potencia cognoscitiva, que concurre con ella a la formación del conocimiento, a título de introducir la semejanza del objeto - conocido en el conocimiento.

Se discute entre los escolásticos si la especie impresa ha - de considerarse semejanza formal, o sólo virtual del objeto.

La especie impresa puede decirse semejanza formal, si la denominación de formal se refiere a la especie no en cuanto es semejanza, sino en cuanto constituye una entidad accidental. Pues la entidad de la especie, puesto que es una cualidad o accidente, puede considerarse forma que "informa" el entendimiento con carácter previo al conocimiento.

Pero si la denominación de formal se refiere a la especie en cuanto es - semejanza, puede también llamarse formal, en cuanto que de la misma resulta la semejanza formal propia del conocimiento o de la especie expresa; no es, sin embargo, -- formal de la misma manera que la especie expresa o conocimiento es semejanza formal; de lo contrario, se confundiría con el conocimiento.

Por ello, preferimos decir que es sólo semejanza virtual, o lo que es lo mismo, una cualidad que tiene sólo virtualmente el poder de introducir la semejanza en el conocimiento, a la manera que la semilla contiene sólo virtualmente la planta que de ella ha de proceder.

A su vez, la especie impresa puede ser de dos clases: una es la especie impresa "sensible" y material; otra, la especie impresa "inteligible" y espiritual; según que se ordene a la formación del conocimiento sensitivo o del intelectual. Se dice que es especie "vicaria" - del objeto conocido, puesto que desempeña sus veces dado que el objeto conocido no puede alcanzar por sí mismo la potencia cognoscitiva de -- que se trata.

Ya hemos expuesto ampliamente (n. 240-243) la necesidad del concurso del objeto en toda sensación, y en particular la realidad de las especies intencionales, siempre que el objeto no puede por sí mismo completar la potencia, al tratar de la - génesis del conocimiento sensitivo. Ahora tratamos sólo de la especie inteligible y espiritual; es decir, en cuanto que está ordenada al conocimiento intelectual.

461.- Decimos, por tanto, que el entendimiento adquiere sus ideas primordiales mediante una especie entitativamente espiritual, y que, si no es a causa de estar informado por dicha especie, no puede - constituirse en acto primero próximo para el conocimiento espiritual - de la cosa material que le es ofrecida por los sentidos.

Por esta razón, la especie impresa espiritual se comporta como medio entre el objeto material que debe conocer el entendimiento, y el mismo conocimiento.

Por su parte, el Medio, en las cuestiones que se refieren a la actividad cognoscitiva, puede ser de muchas clases.

Distinguimos especialmente entre medio "quod", "in quo" y "quo".

En consecuencia, la especie impresa no es medio "quod", que previamente conocido lleva al conocimiento de algo distinto.

Tampoco es medio "in quo", en el cual, una vez conocido, se conoce a la vez otra cosa.

Sino que, según todos los escolásticos, constituye tan sólo un medio "quo"; es decir, es aquéllo mediante lo cual, sin que deba ser conocido en sí mismo, se conoce algo.

El medio "quod", hace, desde luego, que el conocimiento del objeto sea mediato o deductivo; se discute, en cambio, entre los escolásticos si el conocimiento inmediato del objeto puede ser compatible con un conocimiento que se comporte como medio "in quo". Sin embargo, todos admiten que el medio "quo" es totalmente coherente con el conocimiento inmediato e intuitivo del objeto. Incluso los que sostienen que la especie expresa es medio "in quo", defienden sin vacilaciones que la especie impresa no es más que medio "quo".

462.- Estado de la cuestión.- Para poder establecer el verdadero estado de la cuestión, es necesario tener bien presente qué es lo que supone admitido o probado.

Por todos los que discuten la presente cuestión, se da por admitido: a) la espiritualidad de la intelección, del entendimiento y del alma, que entiende precisamente mediante el entendimiento; b) la materialidad de todo conocimiento sensitivo, o del fantasma, que manifiesta el objeto material que debe ser conocido espiritualmente por el entendimiento; c) la inmanencia perfectísima de cualquier conocimiento, especialmente del conocimiento espiritual, que requiere que el conocimiento se reciba exactamente en el mismo principio que lo realiza; d) el conocimiento es la semejanza intencional del objeto conocido; y, por consiguiente, el principio cognoscente, al conocer, introduce tal semejanza en el objeto conocido; y e) el sujeto cognoscente no puede introducir dicha semejanza del objeto en el conocimiento del mismo, más que merced al concurso, al menos mediato, del objeto conocido.

Tras estos presupuestos, la única cuestión que al presente se nos plantea es si este concurso del objeto -que se supone de todo punto necesario- se obtiene suficientemente, de modo inmediato, por el mero "fantasma", de suerte que, con su sola existencia, ya tenga el entendimiento todo cuanto le es preciso para elaborar el primer conocimiento intelectual de la cosa sensible; o, por el contrario, se requiere que el entendimiento sea fecundado previamente por una determinada cualidad espiritual -denominada especie impresa espiritual-, viéndose así completado "en la razón de virtud" para expresar la semejanza del objeto mediante el concepto espiritual.

463.- Cae fuera de toda duda que el entendimiento, una vez que ha sido fecundado por la especie inteligible impresa, puede verse determinado a la intelección por el mero fantasma, en virtud de la simpatía, o de la confabulación de todas las facultades del supósito. Pues en tal caso, el entendimiento, dotado de la especie intelectual, ya posee la virtud completa para reiterar la intelección. Ahora bien, la cuestión no se plantea acerca de la reiteración de la intelección, sino acerca de la primera intelección del objeto material que resplandece en el fantasma.

Del mismo modo, si la sensación o fantasma se supone falsamente que es un conocimiento realizado de alguna manera por el alma y recibido en ella en virtud de la inmanencia perfecta, concedemos sin más que la especie impresa sea superflua, y por consiguiente, habría que negar también el entendimiento agente, que sólo se requiere para producir tal especie, según probaremos en la tesis 26 (n. 474-487).

Ahora bien, si tal fuera la opinión de Santo Tomás acerca del sujeto de la sensación, él mismo, y con él los grandes talentos que elaboraron la teoría de la especie impresa inteligible, y por consiguiente, del entendimiento agente, no habrían hecho otra cosa más que perder el tiempo.

Así pues, la cuestión presente, o no se plantea de ninguna manera, o supone que el fantasma no se da en el alma, sino sólo en un cuerpo animado. En efecto, -

si suponemos que la sensación o fantasma se realiza de alguna manera por el alma y en ella se recibe, la presente cuestión -que se plantea tan sólo para dar alguna explicación sobre el tránsito del conocimiento sensitivo del objeto material al conocimiento intelectual espiritual del mismo- resultaría totalmente superflua, como quiera que semejante tránsito, en dicha hipótesis, o no se daría, o se supondría ya realizado. Por tanto, la cuestión presente se plantea únicamente en la opinión de S. Tomás acerca de la materialidad de la sensación, según la cual "el alma sensitiva no tiene ninguna operación propia, sino que toda operación sensitiva del alma lo es del conjunto", como anteriormente (n. 216-218) hemos explicado.

464.- Opiniones.- Esta cuestión no se plantea si no es entre los autores escolásticos; entendiendo por tales la totalidad de los escolásticos antiguos y modernos, y algunos autores principalmente neoescolásticos.

Entre los neoescolásticos, no han faltado autores de cierta talla que, por el influjo más o menos abierto de la doctrina platónica o de la cartesiana, al dar explicación de la naturaleza material de la sensación -cosa que admiten-, sostienen que los conocimientos sensitivos, en cuanto tales, son realizados de alguna manera por el alma, a la vez que son recibidos en ella. Puesto lo cual, niegan la necesidad de la especie impresa intelectual, como quiera que, según ellos, el alma -que ya conoce el fantasma previamente a la intelección- posee ya en sí la semejanza del objeto material que ha de introducir en el conocimiento intelectual. Por consiguiente, consideran que hay que negar también el entendimiento agente, rechazando así la teoría ideogénica de los escolásticos, a cuya elaboración tan grandes esfuerzos dedicaron los mayores talentos de todas las escuelas -S. Tomás, Escoto y Suárez, en pos de Aristóteles y, en el transcurso de los siglos, de San Alberto Magno el cual redujo a síntesis y preparó los elementos de la doctrina aristotélica; ante la imposibilidad de citar a los innumerables autores de todas las escuelas-. Todos ellos, sin excepción, aunque puedan acudir a diversas explicaciones en cuestiones secundarias, están de acuerdo en admitir la especie inteligible impresa y, por consiguiente, el entendimiento agente, que es reconocido como causa necesaria de la misma.

465.- Entre los que niegan la tesis -dando de lado a los que niegan absolutamente todas las especies impresas, incluso en la vida sensitiva, entre los cuales debemos considerar a los nominales-, hay que considerar a unos cuantos de entre los que se apartaron, en grado mayor o menor, de la opinión de Santo Tomás acerca de la naturaleza material de la sensación; tales fueron, entre los antiguos, Guillermo de París, Enrique Gandavense, Gregorio Ariminense, Durando; y en tiempos más recientes, autores de no pequeña talla que escribieron antes de la promulgación de la Encíclica "Aeterni Patris", como Balmes, Tongiorgi y Palmieri, a los cuales hay que añadir a Mendive, Pérez Argos y algunos otros autores que aún no han publicado el fruto de sus especulaciones.

466.- Pero no todos explican la cosa del mismo modo. Recogeremos sus principales explicaciones a la hora de resolver las dificultades contra la tesis.

Contra todas estas opiniones, más probablemente nos parece que hay que decir con S. Tomás que "los fantasmas no bastan para inmutar el entendimiento", y que para esta inmutación del entendimiento por parte del objeto conocido, que todos suponen necesaria, "no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa perfecta y total del conocimiento intelectual".

467.- Prueba de la tesis.- El fantasma, que según los adversarios, basta y sobra para determinar y completar el entendimiento, o lo consigue: A) por su sola presencia, sin ningún influjo causal; es decir, como pura condición, puesta la cual, el entendimiento, por su propia capacidad, elaboraría el concepto acerca de la cosa material conocida en el fantasma; o B) el fantasma no es una mera condición, sino que influye como verdadera causa, ya sea completando el entendimiento en la razón de virtud para expresar la semejanza del objeto material que ha de

ser conocido intelectualmente; ya sea influyendo, de modo inmediato y directo, en el mismo conocimiento intelectual, en calidad de concausa junto con el entendimiento.

Ahora bien, ambas cosas son imposibles, y lo probamos a continuación.

468.- EN CUANTO A A), EN LA HIPÓTESIS DE QUE EL FANTASMA SEA MERA CONDICIÓN.

a) Porque en dicha hipótesis el entendimiento continua siendo tan intrínsecamente impotente, en la razón de introducir la semejanza en el conocimiento, como sin el fantasma. Pues el fantasma no completaría la virtud del entendimiento capaz de producir la semejanza del objeto que ha de conocerse intelectualmente; virtud que, según se admite, es de por sí insuficiente; ni tampoco la determinaría en el género de la causa eficiente, como quiera que en esta hipótesis el fantasma sería una pura condición.

Ni cabe decir que el entendimiento sea completado por el fantasma en el género de la causa ejemplar; ya que la causa ejemplar no puede causar si previamente no se conoce; y, en cuanto a la posibilidad de conocer intelectualmente a los fantasmas, se plantea otra vez la misma cuestión.

Por eso, aunque se conceda que la mera presencia del fantasma pueda bastar para determinar el entendimiento a conocer, en virtud de la confabulación teleológica de las distintas facultades, que se denomina "simpatía", si se supone que el entendimiento ya está completo en la razón de virtud por obra de las especies adquiridas de antemano; pero de ninguna manera puede determinarlo a realizar el conocimiento, ya que para ello el entendimiento no tendría en sí la virtud completa, si se prescinde de la especie impresa.

b) Si la presencia del fantasma se concibe no como la simple existencia del fantasma en su órgano corpóreo, que sería alguna parte del cerebro, sino como su presencia en el alma misma, de suerte que el fantasma deba ser un conocimiento elaborado de alguna manera por el alma inmediatamente, y por tanto, recibido, de alguna manera también en el alma, debido a su inmanencia perfecta; es evidente que esto no puede decirse si, como ya se ha afirmado, la sensación, y por tanto el fantasma, es algo material, pues al ser accidente, no puede recibirse más que en un sujeto material, a saber: el cuerpo animado.

c) Además, si el fantasma es una mera condición, y si no influye como causa en la intelección, no se explica por qué el alma se determina siempre a conocer intelectualmente por el objeto material conocido por el fantasma, y no por cualquier otro objeto ajeno al fantasma presente.

469.- EN CUANTO A B), EN LA HIPÓTESIS DE QUE EL FANTASMA INFLUYA TAMBIÉN COMO CAUSA.

a) En líneas generales, porque el fantasma, según todos, es un conocimiento material y orgánico, y por tanto, un accidente material que depende intrínsecamente "in fieri" e "in esse" (en su devenir y en su ser) del cerebro vivo; ahora bien, ninguna cosa material puede por sí sola influir inmediatamente en el entendimiento y en el alma espiritual. "Por que -como escribe Suárez- el fantasma, al ser material y al hallarse en una potencia inferior, no puede ser suficiente o proporcionado para la operación espiritual de una potencia superior" (Suárez, "De anima", III, c.1, n.9).

b) En especial, porque el fantasma no puede influir por sí solo en el entendimiento o en la intelección, en ningún género de causalidad. "No como forma a él inherente, puesto que es material; ni tampoco como objeto, porque el entendimiento no conoce la cosa en el fantasma (a no ser mediante la especie impresa); ni, en último lugar, como ofreciendo su cooperación al entendimiento, puesto que, por ser material, no puede cooperar en un acto espiritual" (Suárez, "De anima", l.c.).

470.- Objeciones.- 1. El conocimiento intelectual del objeto material conocido por el fantasma, se explica suficientemente, sin ningún recurso a la especie espiritual, por mera simpatía o confabulación teleológica y vital de la facultad sensitiva con la facultad intelectiva. Luego, no hace falta para nada admitir especies inteligibles.

Respuesta: Niego el Antecedente; o, para mayor claridad, Distingo: basta la simpatía, si el entendimiento se concibe informado ya por las especies intelectuales, ya sean innatas, ya sean adquiridas por el ejercicio previo, Concedo; de lo contrario, si se trata de los conocimientos intelectuales primordiales acerca del objeto material, Niego. La razón es porque la virtud del entendimiento es esencialmente incompleta en la razón de semejanza del objeto que es preciso introducir en el conocimiento intelectual; y no es posible completarla si no es mediante las especies inteligibles espirituales, ya sean innatas -que no serán-, ya adquiridas por el ejercicio previo. Las especies se requieren, no precisamente para determinar, sino para completar el entendimiento en la razón de virtud.

471.- 2. El sujeto que siente y el que entiende es el mismo. Luego, por el hecho de que el sujeto sienta, existe ya razón suficiente para que entienda. Luego, son superfluas las especies.

Respuesta: Distingo el Antecedente: el sujeto es el mismo, es decir: el sujeto que siente y el que entiende, Concedo; es la misma la facultad del supósito que siente y que entiende, Niego. Contradistingo el Consecuente: por el hecho de que una facultad sienta, existe razón suficiente para que el mismo supósito entienda, si la facultad intelectiva no se distinguiese realmente de la sensitiva, Concedo; pero si se distingue, como el mismo adversario admite con nosotros, Niego. Pues el sujeto que ve y el que oye en un supósito, es el mismo; y sin embargo, por el hecho de que vea no se sigue que oiga también. Donde las potencias cognoscitivas son distintas, se requieren también distintas especies.

472.- 3. De la misma manera que la voluntad se comporta respecto del bien, así el entendimiento respecto de la verdad o de lo inteligible. Es así que, la voluntad a partir de la previa proposición del bien hecha por la intelección, sin que deba mediar otra cosa, realiza la apetición. Luego, el entendimiento, a partir de la sola sensación o fantasma, sin que se requiera especie alguna, se basta para entender.

Respuesta: Distingo la Mayor: el objeto de la voluntad es el bien, como el objeto del entendimiento es la verdad y lo inteligible, Concedo; la voluntad y el entendimiento, en su operación, se comportan de la misma manera acerca del propio objeto, Niego. La disparidad reside en que las voliciones no consisten en la expresión de la semejanza del objeto bueno, sino en el impulso o la tendencia hacia el bien previamente conocido; mientras que los conocimientos (o cogniciones) son expresiones intencionales de la semejanza del objeto conocido; semejanza que el entendimiento no tiene en sí y no puede adquirir sino del objeto mediante una especie. Además, para producir la volición el objeto concurre no en el género de la causa eficiente, sino de la final; ahora bien, para la cognición el objeto concurre con la potencia intelectiva en el género de la causa eficiente; y como quiera que el objeto material no puede concurrir por sí mismo a realizar la semejanza intencional del conocimiento intelectivo, debe concurrir a ella mediante la especie espiritual intencional que desempeña sus veces.

473.- 4. Aunque el fantasma no esté en el alma sino únicamente en el cuerpo animado como en su sujeto, no hay necesidad de admitir especies intelectuales; pues el fantasma material puede influir juntamente con el entendimiento espiritual en el conocimiento intelectual, desempeñando las veces del objeto material conocido.

Respuesta: Niego el Aserto, por razón de la inmanencia del perfecto conocimiento, al menos intelectual. Pues entonces la intelección, que en cuanto espiritual sólo puede recibirse en el entendimiento o en el alma, no sería perfectamente inmanente a los mismos principios por los que se realiza, ya que sería realizada también por el fantasma o por la facultad material en la que se encuentra el fantasma, y es imposible que la intelección se reciba en una facultad material.

5. No es cuestión de admitir las especies impresas espirituales, puesto -- que no es posible señalar ninguna causa que sea capaz de producirlas.

Respuesta: aunque la producción de las especies no se explicase "de facto", de ello no se sigue que la producción de las mismas no pueda explicarse en absoluto. Ahora bien, es falso que la producción de las especies intelectuales no se explique satisfactoriamente, según se probará en el artículo siguiente.

A R T:ÍCC U L O I V

LA CAUSA ADECUADA DE LA ESPECIE IMPRESA INTELIGIBLE

Tesis 26.- La causa eficiente adecuada de la especie inteligible impresa 1) es una virtud espiritual del alma, denominada "entendimiento agente", en cuanto causa principal, y el fantasma que concurre con él en algún género de causalidad, en cuanto causa secundaria; 2) - por su parte, el fantasma concurre también como causa eficiente e instrumental, elevado de alguna manera por el entendimiento agente.

474.- Nociones.- CAUSA EFICIENTE es aquella de la cual brota propiamente la acción o el efecto.

Puede dividirse de muchas maneras; pero la división que más afecta a nuestra cuestión es en causa eficiente física y moral. Tratamos aquí de la causa eficiente física que lleva a cabo el efecto por su propia virtud, real e independientemente de la consideración de los hombres.

La causa eficiente puede ser adecuada o total, o inadecuada o parcial, según que pueda incluir cuanto se precisa para la existencia del efecto, o que necesite para ello del concurso de otra causa.

Se divide también en causa PRINCIPAL o primaria, e INSTRUMENTAL, que, respecto de la principal es secundaria.

Causa principal es la que produce inmediatamente un efecto - igual a sí misma, o inferior, de suerte que no necesite de una ayuda especial por parte de un agente superior.

Causa instrumental y secundaria será la que produce un efecto de condición más noble que ella misma, o de un orden más alto, y por consiguiente, para poder causar, necesitará la ayuda de la causa principal.

En razón de dicha ayuda, la causa instrumental se dice que es elevada para producir su efecto; en el sentido de que, con ello, es capaz de llegar a donde no podría con sus solas fuerzas. Ahora bine, puede ser elevada por la causa principal de modo intrínseco o extrínseco, según que en razón de la ayuda prestada, se vea inmutada intrínsecamente y reciba algo en sí misma, o no ocurra nada de esto.

475.- ESPECIE IMPRESA inteligible es aquélla cualidad activa que, procediendo de alguna manera del objeto conocido y desempeñando - sus funciones, completa la potencia intelectualmente cognoscitiva en - la razón de virtud para introducir en el conocimiento la semejanza del objeto conocido.

Su realidad ya la hemos probado en la tesis anterior. En consecuencia, se trata de un accidente físico, no meramente lógico; y además, espiritual, porque se - recibe en el entendimiento espiritual.

Se produce, no por creación, sino por "educción" a partir del mismo entendimiento; pues todo accidente se produce por educción a partir del sujeto en que se recibe.

Es, además, dicho accidente una semejanza al menos virtual del objeto a cuyo conocimiento está ordenado (n. 460).

476.- Con el nombre de "entendimiento agente" entendemos una virtud del alma espiritual, no cognoscitiva, sino puramente activa en relación con las especies impresas intelectuales.

Se dice "entendimiento", no porque su actividad consista en ninguna intelección, sino porque, debido a su actividad, la cosa conocida sensiblemente en el fantasma, se torna próximamente inteligible.

Se dice "agente" -y, desde luego, puramente agente-, porque lo propio del mismo es únicamente producir la especie inteligible en el entendimiento propiamente dicho, cuya propiedad es tan sólo, una vez fecundado por la especie impresa producida por el entendimiento agente, causar el conocimiento formal.

Este entendimiento, formal y propiamente cognoscitivo, por parte de Santo Tomás y en general de todos los escolásticos, recibe el nombre de "entendimiento posible", con el fin de distinguirlo del entendimiento agente; e incluso se extendió la costumbre entre ellos de llamarlo también "entendimiento pasible", recurriendo indiscriminadamente a ambas denominaciones.

"Se dice posible -escribe Lossada-, porque de por sí es posiblemente todas las cosas, en el sentido de que puede transformarse de alguna manera en todo, recibiendo las semejanzas intencionales de todas las cosas, tanto virtuales, como formales o expresas; se denomina también pasible o pasivo, porque, si bien es activo respecto de las cogniciones, sin embargo, antes de actuar, debe recibir la especie, y después no sólo "hace" la cognición misma, sino que también la "padece".

Por <u>fantasma</u> entendemos aquí la cognición sensitiva última y perfecta en su orden, por la cual se conoce el objeto material, según anteriormente hemos dicho (n. 459).

477.- <u>Estado de la cuestión</u>.- Se supone admitida, de acuerdo con la tesis 25 (n. 459-473), la realidad de la especie impresa intelectual, así como la necesidad de la misma para constituir el entendimiento posible en acto primero próximo en orden a la intelección.

Suponemos también que la especie inteligible impresa es una entidad física, que, aunque se dice que es intencional porque se orienta a actos formalmente cognoscitivos e intencionales, sin embargo es en sí misma una realidad física accidental, que es producida, no por creación "ex nihilo", sino por educción a partir de un sujeto presupuesto, que no es otro sino el mismo entendimiento posible o el alma espiritual en cuanto dotada de entendimiento.

Igualmente, es menester tener a la vista que la especie impresa, en su entidad, es algo simplicísimo y espiritual; es decir, independiente intrínsecamente de la materia, porque se trata de un accidente que existe en un sujeto espiritual, y que es también algo que identifica consigo la semejanza, al menos virtual, del objeto material, para cuyo conocimiento intelectual se requiere.

Así pues, tras estos supuestos, la cuestión presente se reduce a saber cuál es la causa eficiente no parcial, sino total o adecuada de un tal accidente o cualidad que se denomina especie impresa espiritual.

478.- <u>Opiniones</u>.- Como bien se ve, la tesis consta de dos afirmaciones. En la Primera se afirma la existencia del entendimiento agente, no de cualquier manera, sino como virtud espiritual de la misma alma, por la que las especies espirituales impresas son verdaderamente producidas como por su causa principal, si bien no sin el concurso causal del fantasma en algún género de causalidad, que, por el momento, no se determina.

Esta afirmación así entendida no tiene adversarios entre los autores escolásticos que admiten las especies impresas intelectuales.

479.- De la Segunda parte de la tesis -en la que se determina más las características del concurso del fantasma- se apartan algunos autores escolásticos nada despreciables, tanto antiguos como modernos, que sostienen que el fantasma concurre, sí, no como mera condición, sino como causa influyente en algún género de causalidad, y que para ello es elevada de alguna manera por el entendimiento agente; pero niegan la causalidad eficiente del fantasma en la especie, y por consiguiente, no admiten que el fantasma se comporte como causa eficiente instrumental.

Los autores que niegan el influjo efectivo e instrumental del fantasma, pretenden explicar de diversas maneras el influjo causal del fantasma en la especie impresa intelectual, por un modo especial de causalidad, que no se atreven a llamar simplemente material o ejemplar, sino únicamente "cuasi material o cuasi ejemplar".

Según Suárez: "Se dice, pues, que el fantasma concurre materialmente por el hecho de que ofrece al entendimiento agente 'como la materia' para formar la especie inteligible".

Y más abajo: "soy de la opinión que el entendimiento posible, de por sí, se halla desprovisto de especies; sin embargo, se da en el alma racional una fuerza espiritual para formar en el entendimiento posible las especies de aquellas cosas que conoce mediante el sentido, sin que deba concurrir en modo alguno el mismo conocimiento sensible, con caracteres de causa eficiente, a dicha acción, sino comportándose a modo de materia, o de excitante del alma, o bien a modo de ejemplar".

Así también Suárez, citando en su favor las palabras de S. Tomás: "No puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa".

Pero esta opinión, que Suárez adoptó en su juventud, en el tratado "De anima", parece haberla abandonado en "Metaphysicis disputationibus", ya que menciona el concurso eficiente del fantasma, sin reprobarlo.

No obstante, esta opinión resulta del agrado de no pocos autores, tal vez debido a su aparente facilidad; por citar algunos, mencionaremos entre los antiguos a Silvestre Mauro, y entre los modernos, a Lahousse, Van der Aa, Gutberlet y, sobre todo, Boeder.

480.- La opinión que hemos afirmado en la segunda parte de la tesis, y que defiende el consurso efectivo e instrumental del fantasma en la producción de la especie impresa inteligible, es plenamente común entre los escolásticos, tanto antiguos como modernos, entre los que destacan Liberatore, Schiffini, Urráburu, Pesch, Siwek, Mercier.

S. Tomás expresamente la aprueba, cuando escribe: "En la recepción con que el entendimiento posible acoge las especies de las cosas que le suministran los fantasmas, se comporta dicho fantasma como agente instrumental y secundario; por ello, el efecto de la acción queda en el entendimiento posible según la condición de ambos elementos, y no de uno sólo; y así es como el entendimiento posible recibe las formas "en cuanto inteligibles en acto", por virtud del entendimiento agente; pero "en cuanto semejanzas" de tales o cuales cosas, por el conocimiento de los fantasmas. De esta suerte, las formas inteligibles en acto no existen por sí mismas ni en la fantasía ni en el entendimiento agente, sino sólo en el entendimiento posible" (S. Th., De veritate, q.10, a.6, a.7).

481.- Si Santo Tomás, como en el texto anteriormente aducido en favor de la sentencia contraria, y en otros que tal vez puedan aducirse, llega a afirmar que el fantasma es "más bien en cierto modo materia de la causa" de la especie, ello no obsta en absoluto a la causalidad efectiva e instrumental afirmada de modo tan claro; ya que, al ser abstraídas del fantasma las especies, sucede que dicho fantasma, mientras concurre en forma activa en la producción de aquéllas, con su mismo concurso comunica a la especie impresa lo que habrá de ser objeto o materia del conocimiento subsiguiente, a saber: la semejanza de la cosa objeto del conocimiento.

A pesar de todo, los autores que sostienen el concurso efectivo e instrumental del fantasma, y por tanto, que el mismo fantasma, en virtud del entendimiento agente como su causa principal, es elevado de alguna manera a la producción de la especie impresa, no están de acuerdo en la explicación que ha de darse a la naturaleza de dicha elevación. Por tanto, con tal que se explique de alguna forma tal elevación, permanece en pie la segunda parte de la tesis. Sin embargo, con el fin de resolver las dificultades que salen al paso de la tesis, tomaremos partido en favor de la hipótesis que establece una cierta elevación meramente extrínseca, pues en ella nos parece que halla mejor explicación la causalidad efectiva instrumental del fantasma. Pero si alguien prefiere explicar dicha causalidad mediante una elevación intrínseca, no será preciso llevarle la contraria para defender la presente tesis.

482.- Prueba de la tesis.- PARTE PRIMERA: LA CAUSA ADECUADA DE LA ESPECIE IMPRESA ES EL ENTENDIMIENTO AGENTE, COMO CAUSA EFICIENTE PRINCIPAL, PERO JUNTO CON EL FANTASMA QUE CONCURRE DE ALGÚN MODO CAUSAL, COMO CAUSA SECUNDARIA.

La causa eficiente adecuada de un efecto, ya sea única, ya se componga de varias que actúen al mismo tiempo, debe estar dotada de una virtud que no sólo se requiera, sino que baste también para producir el efecto del cual se afirma ser causa adecuada. Y esto es evidente, pues no es sino la misma noción general de causa eficiente que se funda en el principio de causalidad.

Es así que, una vez admitida la realidad del entendimiento agente y del fantasma que concurre de alguna manera con él, se está asignando la causa que no sólo se requiere, sino que también basta para producir la especie inteligible impresa.

Luego, la causa eficiente adecuada de la especie impresa es el entendimiento agente concurriendo también el fantasma de alguna manera.

La consecuencia es evidente. Prueba de la Menor.

En efecto, la especie impresa inteligible, como anteriormente (n. 475) hemos afiramdo, es una entidad real y física, que, en su simplicidad, es al mismo tiempo: a) espiritual y b) semejanza, al menos virtual, del objeto del conocimiento. Por lo cual, en cuanto a) espiritual, se requiere que la produzca el entendimiento agente, que es espiritual y que concurre a la producción de la especie a título precisamente de espiritualidad; ahora bien, en cuanto que b) es semejanza, dicha semejanza del objeto no puede recibirla más que del fantasma, en que se expresa sólo materialmente la semejanza del objeto que ha de conocerse por vía intelectual. Por tanto, el fantasma concurre a la producción de la especie a título de semejanza.

Queda, pues, claro que ambos elementos son necesarios, y bastan, para explicar la producción de la especie inteligible.

En cuanto a las denominaciones de causa principal y secundaria, el entendimiento agente se presenta como causa principal, ya que, por una parte, es de un orden superior -espiritual-, y por otra, concurre a título de espiritualidad. Por consiguiente, el fantasma se denomina causa secundaria, no por ser menos necesario, sino porque es de un orden inferior -material-, y no hace otra cosa más que ofrecer la semejanza material del objeto, que ha de convertirse en algo espiritual mediante la intervención del entendimiento agente.

483.- PARTE SEGUNDA: EL FANTASMA CONCURRE DE MODO EFICIENTE E INSTRUMENTAL, ELEVADO POR EL ENTENDIMIENTO AGENTE.

El hecho de que el fantasma concurra a la producción de la especie impresa, no de cualquier manera, sino también de modo eficiente, es algo que consta por los signos de causalidad eficiente que comúnmente suelen admitirse, y que se dan en el fantasma respecto de la especie impresa.

Dichos signos son principalmente dos: a saber a) que el efecto ofrezca la semejanza de la cosa que constituye su causa eficiente; y b) que la perfección del efecto sea proporcionada a la perfección de la cosa que es su causa.

Es así que ambas cosas, según la experiencia, han de afirmarse de la especie impresa inteligible respecto del fantasma.

Luego, el fantasma concurre como causa eficiente a la producción de la especie.

Prueba de la Mayor. En cuanto a a) ya que el efecto, según se halla virtualmente contenido en su causa, no puede menos de ofrecer la semejanza de la misma. En cuanto a b) ya que, al recibir el efecto toda su perfección de la causa, es manifiesto que, a mayor perfección de la causa, corresponderá una mayor perfección del efecto.

Prueba de la Menor, en cuanto a a) porque la especie impresa, según que es semejanza, no puede proceder del entendimiento agente, sino sólo del fantasma en el cual es únicamente la semejanza intencional del objeto conocido.

En cuanto a b) porque los conocimientos intelectuales de las cosas materiales, y por tanto las especies impresas por las cuales se producen dichos conocimientos, son tanto más perfectos cuanto lo son los fantasmas, como consta por la experiencia.

El concurso del fantasma como instrumento elevado por el entendimiento agente, es evidente ya por la noción de instrumento que se ha dado anteriormente (n. 474), y que desde luego conviene al fantasma, tanto si la elevación es intrínseca -lo que ocurre en el instrumento material-, como si es sólo extrínseca.

484.- Objeciones.- 1.- A partir de la espiritualidad de la especie impresa. Una cosa totalmente material no puede producir eficientemente otra cosa del todo espiritual. Es así que el fantasma es una cosa totalmente material y la especie impresa intelegible es otra cosa totalmente espiritual. Luego, el fantasma no puede producir eficientemente la especie inteligible impresa.

Respuesta: Distingo la Mayor: una cosa totalmente material no puede producir eficientemente otra cosa del todo espiritual, en cuanto causa adecuada o total, Concedo; en cuanto causa inadecuada o parcial, Subdistingo: si no es elevada por -- otra causa parcial y espiritual -en el caso presente, por el entendimiento agente-, Concedo; si es elevada por otra causa parcial -el entendimiento agente-, Niego.

INSTANCIA.- El fantasma no puede ser elevado por el entendimiento agente para la producción de la especie inteligible impresa, que es del todo espiritual.

En efecto, el fantasma, en la supuesta elevación, o da cabida en sí a algo por lo cual se ve inmutado; o no recibe nada, ni se inmuta en sí mismo.

Si afirmamos lo primero, aquello que acoje en sí y por lo que se transmutaría, o sería algo espiritual, lo cual es imposible porque un accidente espiritual no puede recibirse en un sujeto material; o sería algo material, entonces el fantasma permanece con la misma incapacidad que antes.

Si se afirma lo segundo -es decir, si el fantasma no recibe nada-, con mayor razón permanece siendo material, y la dificultad se mantiene.

Respuesta: Niego el Aserto. En cuanto a la prueba aducida, Concedo el dilema; y elijo el segundo miembro. El fantasma en la elevación no recibe nada, es decir: no queda elevado intrínsecamente, sino sólo extrínsecamente, con una elevación consistente en el hecho de que componga una especie impresa inteligible, simultáneamente con el entendimiento agente, y ello por intención de naturaleza.

485.- 2.- A partir de la simplicidad de la especie impresa. La especie inteligible impresa es un accidente, no sólo espiritual, sino también simple, de suerte que no pueden darse en él dos a maneras de partes realmente distintas, una de las cuales haya de consistir en la espiritualidad, otra en la semejanza, sino que una misma entidad simplicísima es al mismo tiempo espiritual y semejanza del objeto conocido. Luego, no puede afirmarse que la espiritualidad sea efecto del entendimiento --

agente y la semejanza lo sea del fantasma; sino que el principio que hace una de las cosas, es menester que haga también la otra. Es así que, según la opinión de todos, el entendimiento agente es causa eficiente de la espiritualidad de la especie impresa. Luego, también es causa de la semejanza espiritual en que consista la especie, y por tanto es causa de toda la especie impresa. Es así que, en tal caso, no queda ya nada que tenga que ser hecho por el fantasma. Luego, el entendimiento agente es causa no principal, sino total de la especie intelectual impresa.

Respuesta: Concedo el Antecedente y Distingo el primer Consecuente: Luego no puede afirmarse que la espiritualidad sea efecto sólo del entendimiento agente, y la semejanza lo sea del fantasma, Concedo; pero no es esto lo que afirmamos. No puede decirse que la especie inteligible impresa, en toda su realidad, sea efecto, tanto del entendimiento agente como también del fantasma, de suerte, sin embargo, que el entendimiento agente concurra a su producción a título de espiritualidad, y el fantasma a título de semejanza, niego.

En cuanto al entimema siguiente, Distingo el Antecedente: el entendimiento agente, según la opinión de todos, es causa al menos parcial y principal, pero eficiente de la especie impresa, junto con el fantasma en cuanto causa instrumental, Concedo; es causa única y adecuada, por supuesto eficiente, de la espiritualidad de la especie impresa, que no se distingue realmente de la semejanza, Niego.

Admito la consecuencia que lógicamente se sigue, y distingo la Menor subsumida: nada quedaría para ser hecho por el fantasma, si el entendimiento agente fuese causa total de la especie, Concedo; siendo únicamente causa parcial, Niego.

Distingo también el Consecuente: el entendimiento agente es causa total de la especie inteligible impresa, con totalidad de efecto, Concedo; con totalidad de causa, Niego.

En otras palabras, todo el efecto, o toda la especie inteligible impresa, que es simple y espiritual, es obra del entendimiento agente, con el consurso del fantasma; y es obra también, en su totalidad, del fantasma, una vez elevado por el entendimiento agente y cooperando juntamente con él; pero de aquí no se sigue que la especie impresa sea producida sólo por el entendimiento agente, o sólo por el fantasma.

486.- 3.- A partir de la causalidad de la causa eficiente. La causalidad de la causa eficiente es una acción. Así pues, si se admiten dos causas eficientes, habrá que admitir también dos acciones: una espiritual, que sea la acción propia del entendimiento agente; y otra material, que será la acción del fantasma. Es así que esto no puede afirmarse. Luego no cabe admitir dos causas eficientes parciales de la especie inteligible impresa.

Respuesta: Concedo la Mayor; pero Niego el nexo ilativo. Pues, en verdad, basta una sola acción para determinar en último sentido la indiferencia de una y otra causa.

Concedo la Menor; y transmito las razones que se alegan contra la acción doble. En efecto, según Santo Tomás: "La acción del instrumento, en cuanto que es instrumento, no es distinta de la acción del agente principal" (S. Th., 3 q.19 a.1 ad 2).

INSTANCIA.- La acción única que se admite, o sería material, o espiritual. Es así que niguna de las dos cosas puede afirmarse. Luego no es una acción única.

Prueba de la Menor. Pues si es material, no puede ser la determinación última y formal del entendimiento agente para que por él se produzca la especie; y si es espiritual, no puede ser la determinación última y formal del fantasma.

Respuesta: Concedo la Mayor y Niego la Menor. En cuanto a la prueba aducida, Concedo la primera parte, y niego la segunda. La acción que determina al entendimiento agente y al fantasma para producir la especie inteligible impresa, es única y espiritual; puesto que toda acción se recibe no en la causa, sino en el efecto; y por tanto, en la especie inteligible impresa, que reside en el entendimiento posible espiritual, no en el fantasma ni en el entendimiento agente.

487.- 4.- A partir de la elevación extrínseca del fantasma por el entendimiento agente.

Si el fantasma es elevado por el entendimiento agente sólo de modo extrínseco, no puede comprenderse la admirable compenetración que se da entre la operación del fantasma y la operación del entendimiento agente para producir simultáneamente -

la especie inteligible impresa.

Respuesta: Tal compenetración mutua del fantasma y del entendimiento agente para producir simultáneamente, y mediante una única acción, la especie inteligible impresa, se explica de modo suficiente a partir de la compenetración teleológica y vital de las distintas facultades del ser viviente, que suele denominarse "simpatía". Esta compenetración o simpatía entre las operaciones de las distintas facultades -que por todos los medios hay que procurar que no sean concebidas como otros tantos supósitos-, surge del enraizamiento de todas las facultades en una sola alma, y del ordenamiento teleológico de las actividades propias de las distintas facultades, a los fines de la vida del individuo o del supósito; y ningún otro misterio se encierra en ello más que el de la vida misma. Acudiendo a esta compenetración y subordinación espontánea y vital, es como explicábamos en la tesis 18 (n. 312-323) las operaciones instintivas de la vida animal y sensitiva; y no hay ninguna razón para negarla en cuanto a las operaciones racionales, que no se desarrollan en forma puramente mecánica, ni son tampoco menos vitales que las operaciones de la vida vegetativa y puramente sensitiva, sino que, por el contrario, son mucho más perfectas en la razón misma de vitalidad, tanto en cuanto a la inmanencia como en cuanto a la finalidad.

C A P Í T U L O V

Realidad, naturaleza y diversidad de las tendencias racionales

488.- Nexo con los precedentes y división del capítulo. Hasta aquí nos hemos venido ocupando del conocimiento racional, y de él hemos considerado no todas las cosas, pero sí las fundamentales. Ahora hemos de tratar de la segunda operación intencional de la vida racional, que generalmente puede llamarse tendencia racional, y a la que se da también el nombre específico de "volición". Así pues, presupuesta la doctrina que ya hemos expuesto (n. 245-249) acerca de las tendencias en general, y especialmente, acerca de las tendencias de la vida sensitiva (n. 250-266), en lo que atañe a las tendencias racionales, habremos de responder también a las tres cuestiones generales: si existe la tendencia racional, qué es, y de cuántas clases.

A R T Í C U L O I

Tesis 27.- Además de las apeticiones sensitivas, se dan en el hombre voliciones que son distintas específicamente de cualquier otra actividad vital, y que no pueden reducirse a ninguna de las actividades humanas.

489.- Nociones.- LAS APETICIONES SENSITIVAS son tendencias psíquicas o elícitas en acto segundo, es decir, consideradas en su ejercicio y en la relación que dicen al orden de la vida sensitiva. Tales apeticiones se producen en el mismo orden de la actividad psíquica del animal, y son subsiguientes a la aprehensión sensitiva del objeto del apetito.

LAS VOLICIONES son apeticiones psíquicas, consideradas también en acto segundo o en su ejercicio, pero que dicen relación al orden de la vida racional. Tales apeticiones, si se dan, se producen en el mismo orden de la vida psíquica racional, y deben ser subsiguientes a la aprehensión intelectual del objeto del apetito.

Que se DISTINGAN ESPECÍFICAMENTE de las demás actividades humanas, equivale a que las voliciones son, por su propia naturaleza o esencia, distintas de las restantes actividades vitales. Y ello nos consta por la experiencia, si las propiedades de las voliciones son tales que no pueden obtenerse ni a partir de las modificaciones accidentales de las demás operaciones vitales, ni tampoco pueden resolverse,

sometiendo a análisis la volición, dichas voliciones en actividades vitales de cualquier otro género.

490.- Estado de la cuestión.- Cae fuera de toda duda que las voliciones humanas siempre deben presuponer el ejercicio de otras muchas actividades vitales, no sólo pertenecientes a la vida sensitiva, sino incluso a la vida vegetativa, de la misma manera que el ejercicio de la vida racional presupone también el ejercicio de la vida sensitiva y de la vida vegetativa.

Es, por lo demás, un hecho también evidente el que no raras veces -si bien no siempre, ni mucho menos-, son apetecidos o rechazados por las voliciones humanas los mismos objetos reales que apetecen o rechazan respectivamente las apeticiones sensitivas.

No obstante, todos los hombres, por poca que sea su formación, distinguen entre las apeticiones de la vida sensitiva y las de la vida racional, o voliciones; esto se evidencia por la experiencia acientífica de cualquiera, que tiene su reflejo en el lenguaje. Pues en los léxicos de todas las lenguas es posible hallar palabras que significan voliciones propia y extrictamente tales, por las que se distingue el acto de la voluntad de las apeticiones de la vida sensitiva y de cualesquiera otras actividades vitales humanas.

Así pues, LA CUESTIÓN PRESENTE es sobre si ha de admitirse, incluso en el plano científico, semejante distinción, de suerte que la naturaleza de las voliciones sea distinta de la naturaleza de las apeticiones sensitivas o de cualesquiera otras actividades propias del hombre, de manera que la volición no pueda reducirse a ninguna de ellas.

491.- Opiniones.- Son adversarios de la tesis, al negar o ignorar la realidad de la volición humana, no pocos psicólogos modernos, sobre todo experimentales.

Estos, aunque hablen de voliciones, como todos los hombres lo hacen por impulso de la naturaleza, sin embargo o no las distinguen de las apeticiones sensitivas, como todos los que profesan el sensismo y de los cuales hemos tratado en la tesis 19 (n. 329-346), o las identifican con el sentimiento o con la emoción de que antes nos ocupamos (n. 282-304), o con el movimiento y la actividad que juzgan determinarse inmediatamente por el conocimiento, en contra de la doctrina expuesta en la tesis 16 (n. 272-281). Todos ellos se oponen a la tesis en cuanto que no reconocen que la volición constituye una actividad específica del hombre, que no puede reducirse a ninguna otra.

Afirman la tesis absolutamente todos los filósofos escolásticos, con Aristóteles, y todos los filósofos cristianos. La afirman también algunos psicólogos experimentales de primera fila, tales como Meumann, Spearman y Stern; y también todos aquellos cuya forma de hablar, aunque obscura, pone de manifiesto que de hecho admiten la realidad de la volición, como Lotze y James, los cuales reconocen cierto "fiat" propio y específico de la volición; o como Maine de Birán, Stout, Pfander y Höffler, que se refieren a ella bajo el nombre de causalidad del mismo "ego".

La Tesis es totalmente cierta y constituye el fundamento necesario para demostrar el libre albedrío en el capítulo siguiente.

492.- Prueba de la Tesis.- 1°, A partir de la EXPERIENCIA. La volición del hombre es una actividad de la vida psíquica que no puede reducirse ni A) a las tendencias sensitivas; ni B) al sentimiento; ni menos todavía C) a las cogniciones, cualesquiera que sean. Luego, es preciso admitir la realidad de la volición.

La Consecuencia es evidente; porque todos admiten, al menos en cuanto al nombre, la volición, y su especificidad se niega únicamente porque se considera que puede reducirse a alguna de dichas tres actividades.

El Antecedente se prueba por partes.

493.- A) LA VOLICIÓN ES IRREDUCIBLE A LA TENDENCIA SENSITIVA. Consta por la experiencia más evidente que las voliciones son a) distintas de las apeticiones sensitivas; y b) a veces, incluso, opuestas.

En cuanto a a), porque tenemos experiencia de que, mediante la apetición psíquica o elícita, queremos, deseamos o anhelamos cosas que no pueden ser aprehendidas mediante el conocimiento sensitivo, como son, por ejemplo, el honor, la virtud, la justicia, y generalmente todo aquello que el hombre apetece, y que los animales irracionales, - dotados sólo de apetito sensitivo, son incapaces de aprehender y de apetecer. Semejantes apeticiones son distintas evidentemente de las apeticiones sensitivas; toda vez que poseen un objeto formal específicamente distinto, siendo así que las tendencias se especifican por sus objetos formales.

En cuanto a b), porque a veces también experimentamos la pugna y oposición entre las tendencias que son ciertamente sensitivas, y otras que les son opuestas, hacia objetos que no son sensibles. Así puede ocurrir que por el apetito sensitivo nos sintamos impulsados hacia un objeto deleitable, que sin embargo rechazamos y eficazmente no queremos, tal vez porque sea deshonesto, inconveniente o moralmente malo. Ahora bien, unas tendencias que se manifiestan simultáneamente como -- opuestas, no pueden menos de ser irreducibles entre sí.

494.- B) LA VOLICIÓN ES IGUALMENTE IRREDUCIBLE AL SENTIMIENTO. Se evidencia por la misma naturaleza y definición del sentimiento. El sentimiento, como anteriormente se ha dicho (n. 287-289), no es formalmente, o por sí mismo, intencional; sino que es sólo un modo de las operaciones intencionales propias del conocimiento y de la tendencia, como ya se ha demostrado en la tesis 17 (n. 290-304).

Además, la volición se ve realmente separada del sentimiento, si no siempre, sí algunas veces. Luego, no pueden identificarse. En efecto, una volición incluso vehemente puede darse junto con un sentimiento débil o con ninguno; y por el contrario, un sentimiento vehemente - puede afectarnos, faltando por completo la volición. Pues el sentimiento cabe que se dé con sólo la cognición, sin tendencia alguna.

495.- C) LA VOLICIÓN ES IRREDUCIBLE A LA COGNICIÓN. Consta - también por la misma comparación de la naturaleza de la cognición con la naturaleza de la tendencia, según que dichas actividades psíquicas se muestran a nuestra experiencia interna, como se pone de manifiesto en la descripción fenomenológica de dichas actividades (n. 187-192).

496.- 2º. A PRIORI, O A PARTIR DE LA MISMA NATURALEZA GENERAL DE LA TENDENCIA. Como se ha dicho más arriba (n. 246), no hay ningún ser natural que no tenga alguna tendencia, y las tendencias de cada uno de los seres, responden a la naturaleza de éstos, que no depende de la materia, sino de la forma. Según Santo Tomás: "A cualquier forma sigue alguna inclinación" (S. Th. 1, q.80, a.1, c.). Por ello, hay que - afirmar con Suárez que "a toda forma le sigue el apetito que le es proporcionado; a saber, a la forma natural, el apetito natural; a la forma aprendida, el apetito vital, a la forma sensitiva, el apetito sensitivo; a la intelectiva, el racional o intelectual" (Suárez, DM. d.30, s.16, n.2). Así pues, la naturaleza racional del hombre sería incompleta e imperfecta, si estuviera desprovista de apeticiones naturales o - voliciones.

Además, como quiera que toda apetición psíquica surge del seno mismo de la cognición que representa al objeto, cae de su peso que, de la misma manera que de la cognición sensitiva brotan las apeticiones sensitivas, así también de la cognición - intelectiva, que es irreducible a la sensitiva, nacen otras tantas tendencias psíquicas o voliciones irreducibles a las tendencias sensitivas.

497.- Objeciones.- 1.- Las operaciones psíquicas no se diversifican según los objetos que son diversos sólo accidentalmente. Es así que, es algo accidental al

objeto del apetito el ser aprehendido por el sentimiento o por el entendimiento. Luego, las apeticiones sensitivas e intelectivas -o voliciones- no son específicamente diversas, ni por tanto irreducibles.

Respondo según el pensamiento de Santo Tomás (S. Th., 1, q.80, a.2, ad 1), cuando se plantea la misma objeción: Concedo la Mayor y Niego la Menor.

"Al objeto del apetito no le conviene "per accidens" el ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que le conviene "per se": en efecto, el objeto del apetito no mueve a dicho apetito más que en cuando es aprehendido; de donde las diferencias de lo aprehendido son "per se" diferencias del objeto del apetito".

498.- 2.- La cognición intelectiva se distingue de la sensitiva en que aquélla es de los universales, mientras que ésta es de los singulares. Es así que, esta distinción no tiene lugar en relación con las apeticiones. Luego, las apeticiones sensitivas no se distinguen específicamente de las intelectivas, o voliciones. La Menor se prueba, porque "como quiera que el apetito es un movimiento del alma hacia las cosas, que son singulares, todos los apetitos parecen ser de una cosa singular".

Respuesta: Concedo la Mayor y Niego la Menor. En cuanto a la prueba de la Menor, Distingo el Aserto: "Como quiera que el apetito es un movimiento del alma hacia las cosas, que son singulares, todo apetito parece ser de una cosa singular", de tal manera que la volición se dirija hacia dichas cosas según alguna razón universal, Concedo; de otra manera, Niego.

Pues la volición apetece algo porque la cognición intelectual de la que procede, aprehende que la cosa en cuestión es buena. Pero además, mediante la volición, se apetecen muchos objetos inmateriales que no pueden ser aprehendidos por el sentido, como la ciencia, la virtud y otras cosas semejantes (S. Th., 1, q.80, a.2, ad 2).

499.- 3.- La fuerza o capacidad locomotiva del hombre es material e inorgánica; y se pone en acto, ya sea que vaya por delante el mero conocimiento -o cognición- sensitivo, ya sea que intervenga también la apetición meramente sensitiva. Luego, al menos para dar razón de los movimientos locales del hombre, no se requiere volición alguna, sino que basta la apetición sensitiva. Luego, al menos, la volición no se requiere para los movimientos locales del hombre.

Respuesta: Distingo el Antecedente: la fuerza o capacidad locomotiva del hombre es orgánica y se pone en acto, ya sea mediante la mera cognición sensitiva, ya sea también por la apetición meramente sensitiva, algunas veces, a saber: en los movimientos espontáneos e instintivos, Concedo; todos los movimientos locales del hombre pueden explicarse recurriendo únicamente a la fuerza o capacidad locomotiva orgánica e instintiva, Niego.

Son, en efecto, innumerables los movimientos locales del hombre que no pueden explicarse acudiendo únicamente a la fuerza locomotiva y a la apetición sensitiva, a menos que se admita precisamente la apetición intelectiva o volición, capaz de imperar o de promover dichos movimientos, ya sea mediante imágenes, ya sea mediante la apetición sensitiva.

La objeción probaría, a lo más, que el movimiento local de los miembros del cuerpo no puede ser promovido inmediatamente por la volición; pero de aquí no se sigue que la volición, mediante el psiquismo sensitivo, no sea capaz de promover los movimientos locales.

Por lo demás, al margen de las voliciones que imperan movimientos locales mediante el apetito sensitivo, se dan otras muchas voliciones acerca de innumerables objetos inmateriales, por las cuales no se impera ningún movimiento local.

ARTÍCULO II

LA NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

500.- Nexo y orden.- Establecida ya en el artículo precedente la realidad de la volición humana, nos proponemos investigar en este artículo cuál es su naturaleza, lo que no es sino preguntarnos por las causas o principios de que procede la volición (n. 123).

Y como quiera que la volición es una operación psíquica de orden no sensitivo, sino intelectual, como ya se ha probado en la tesis 27 (n. 489-499), su naturaleza ofrece dos aspectos, según se considere A) en su entidad real y subjetiva, o sea, existiendo en el sujeto de la volición; o B) en su relación intencional al objeto de la misma. Bajo el aspecto A), hay que determinar cuál es el principio, a) tanto último, b) como próximo de la volición, que se denomina voluntad. Bajo el segundo aspecto B), es preciso determinar cuál es el objeto de la voluntad a) formal, b) adecuado y c) proporcionado.

501.- A) El principio de la volición.- EL PRINCIPIO a) ÚLTIMO de la volición intrínseco al viviente, o identificado con el mismo, es el principio "quod" realmente quiere o produce la volición; y se distingue del principio próximo "quo", o gracias al cual el principio último realmente produce dicha volición. Ahora bien, el principio "quod" puede tomarse de dos maneras, a saber: en cuanto principio "quod", a modo de supósito; o en cuanto principio "quod", a modo de naturaleza.

El primero es el principio "quod" meramente denominativo; el segundo es el principio "quod" efectivo. Tales nociones ya han sido expuestas anteriormente (n. 123-127), pero es necesario tenerlas en cuenta en este lugar.

Así pues, el principio último de la volición, denominativo o a modo de supósito, es, sin duda alguna, el hombre individual, o la persona humana, que -en cuanto principio "quod"-, y debido a la unidad substancial de todas las partes de que consta, se dice con toda verdad que quiere o produce la volición, si bien no la ejerza sino mediante alguna parte de sí, de la misma manera que se dice también con toda verdad que camina o que piensa, por más que, de modo efectivo, no camine sino con los pies, ni piense si no es con el entendimiento.

El principio último a modo de naturaleza, o efectivo y susceptivo de la volición, es únicamente el alma del hombre, que es substancial, simple y espiritual.

En consecuencia puede afirmarse con toda verdad: Fulano quiere o produce la volición, si Fulano designa a una persona humana; y también se dice con verdad que el alma de Fulano quiere o produce la volición. Sin embargo semejantes proposiciones se verifican en forma diversa. Pues la segunda es verdadera porque la volición es producida por el alma espiritual de Fulano, y en ella se recibe; mientras que la primera se verifica no porque Fulano, mediante toda su entidad o naturaleza, produzca la volición, sino porque la volición es producida por el alma, que es una parte constitutiva de Fulano, en cuanto supósito.

502.- b) EL PRINCIPIO PRÓXIMO DE LA VOLICIÓN. Además del principio último, ya se considere como supósito o como naturaleza, es preciso admitir también, en lo que atañe a la volición, un principio próximo, que se denomina voluntad, y que es la fuerza o potencia por la que el alma produce la volición. Y esto es algo que no puede ponerse en duda, una vez admitida la realidad de la volición. Su realidad se pondría de manifiesto valiéndonos de los mismos argumentos que utilizamos ya para demostrar la realidad del entendimiento.

Sin embargo, hay algunos autores que rechazan, en general, las potencias accidentales distintas realmente de la substancia del alma, y así, de la misma manera que identifican el entendimiento o la mente con la substancia del alma, pretenden hacer lo mismo respecto de la voluntad y el alma. Pero nosotros, que con Santo Tomás, Suárez y prácticamente todos los escolásticos, profesamos la distinción de las potencias accidentales respecto de la substancia (n. 131-132), de la misma manera que ya hemos distinguido el entendimiento del alma substancial, así también consideramos que la voluntad es una potencia distinta realmente del alma.

Y como quiera que la voluntad es un accidente propio del alma, que no sólo fluye del alma por necesidad de naturaleza, sino que también "inhiere" al alma espiritual como a su sujeto, se sigue de ello que la voluntad -al igual que el entendimiento- es una potencia espiritual, en el sentido de que es independiente intrínsecamente de la materia, tanto en cuanto al "ser", como en cuanto al "obrar".

503.- B) El objeto de la voluntad.- Lo que hemos dicho hasta aquí respecto de la volición y de la voluntad, se refiere a la volición considerada en sentido entitativo. Pero como la volición es una operación intencional que esencialmente se dirige hacia un objeto, pues sería imposible una volición por la que nada se apeteciese o se rechazase; es preciso que procedamos a ver cuál es el objeto intencional de la voluntad. El objeto, considerado en general -como ya dijimos en la tesis 23 al tratar del conocimiento intelectual (n. 410-415)-, puede ser de tres clases, a saber: a) formal, b) adecuado y c) proporcionado.

504.- a) EL OBJETO FORMAL DE LA VOLUNTAD. Es aquella razón bajo la cual o por la cual la voluntad apetece todo lo que apetece, y que, de no ser aprehendida en el objeto, éste no sería apetecido por la voluntad.

Al tratar de cualquier objeto de la voluntad, es preciso tener siempre en cuenta que no se trata del objeto tal como existe en sí, sino del objeto que ha sido previamente conocido intelectualmente, y según que se aparece intencionalmente en el conocimiento -o cognición- que es previo y concomitante al acto de la volición.

Ahora bien, esta razón, según la opinión casi común de todos los escolásticos, no es sino la razón del "bien", o del "bueno". Esto es algo que expresan los escolásticos de los modos más diversos, e incluso, según lo nota Urráburu, el mismo Santo Tomás, acudiendo a las expresiones: ser bueno bajo la razón común de "bien", o "bien universal", o "bien o bueno", simplíciter. Lo que no ha de entenderse como si la voluntad sólo apeteciera la misma razón abstracta de "bien", si no de tal manera que, todo lo que la voluntad apetece, lo apetece bajo la razón común de "bien", pero no bajo la razón de un bien determinado.

A este aserto únicamente parecen ser contrarios los nominales y los escotistas, quienes afirman que el objeto formal de la voluntad es el "ente" en toda su extensión, incluso sin una relación expresa a la bondad.

Y esto hay que entenderlo de los actos prosecutivos de la voluntad, que son primarios y de signo positivo; lo que no se opone en absoluto, sino que perfectamente concuerda con la existencia de los actos secundarios y de signo negativo de la misma voluntad, la cual, mediante un movimiento de aversión, evita el mal y huye de él. Así pues, el mal, que no es otra cosa sino la privación del bien, entra también dentro del objeto de la voluntad, pero sólo de modo indirecto y consecuente, es decir: por la razón tan sólo de que la voluntad directamente se dirige hacia el bien. "Cualquier forma de odio es causada por el amor", según lo afirma y prueba Santo Tomás (S. Th., 1-2, q.29, a.2).

Y nada se opone a que algunas veces, e incluso muchas, la voluntad humana se dirija hacia cosas que hablando "simpliciter" son malas, a saber: respecto de la naturaleza humana tomada en sentido adecuado; pues siempre tales cosas son aprehendidas y apetecidas como buenas en algún orden, o sea, como buenas "secundum quid".

505.- b) EL OBJETO ADECUADO DE LA VOLUNTAD. Comprende todos los objetos que, de alguna manera, pueden ser aprehendidos por la voluntad humana. Tales objetos son absolutamente todas las cosas, con tal que el sujeto de la volición las aprehenda por vía de entendimiento, en cuanto buenas y convenientes "hic et nunc" (aquí y ahora). Y con esta afirmación no quedan excluídos los actos de amor de benevolencia mediante los cuales apetecemos una cosa que es buena para otros; toda vez que el bien de los demás es, de alguna manera, también un bien nuestro, en sentido moral; y fundadamente aprehendemos como un bien honesto y conveniente para nosotros el querer el bien y el hacérselo a los demás.

506.- c) EL OBJETO PROPORCIONADO. Si por objeto proporcionado entendemos aquello que es capaz de mover, con la mayor facilidad y

espontaneidad, la voluntad del hombre, hay que decir que el objeto mayormente proporcionado a la voluntad del hombre, en su estadio de unión del alma con el cuerpo, es el bien, incluso espiritual, pero aprehendido por vía intelectual en el "ente" sensible; de la misma manera que el objeto mayormente proporcionado al entendimiento dijimos que era la "quiddidad" de la cosa sensible o material.

Por lo dicho, fácilmente se comprende por qué los hombres se inclinan espontáneamente, por su propia naturaleza, hacia los bienes sensibles, y que se vean inducidos con mayor facilidad a apetecer los bienes espirituales, si tales bienes se les manifiestan según el modo de los bienes sensibles.

El elevarse inmediatamente a apetecer los bienes suprasensibles, es algo que resulta imposible al niño y al hombre sin formación; en cambio, el hombre sabio y debidamente formado, es capaz de conseguirlo, si bien con dificultades.

A R T Í C U L O   I I I

CLASIFICACIÓN DE LOS DISTINTOS ACTOS DE LA VOLUNTAD

507.- Nexo y orden.- Toda acción que, de alguna manera, procede de la voluntad, puede decirse voluntaria, y el objeto de dichas acciones también se denomina "voluntario". Ahora bien, los actos de la voluntad no se ejercen en dirección a sus objetos de una manera única y uniforme, sino de diversas maneras.

Es preciso no perder de vista semejante diversidad de los actos de la voluntad al tratar la cuestión del libre albedrío en el capítulo siguiente; y el conocer la diversidad de los significados y aplicaciones de la palabra "voluntario" es de todo punto necesario para la ciencia moral. Pasando por alto aquí, por razones de brevedad, los distintos significados de la palabra "voluntario", que se exponen en los tratados de Teología moral, vamos a proponer únicamente la clasificación de los actos de la voluntad, según el análisis de Santo Tomás, admitido generalmente por todos los escolásticos.

508.- Clasificación de las distintas voliciones.- Según la doctrina de Santo Tomás, podemos dividir las voliciones, o actos de la voluntad, en dos grupos. Pondremos en el 1) aquellos actos de la voluntad que versan acerca del fin; en el 2) los que tienen por objeto aquellas cosas que dicen referencia al fin.

1) Santo Tomás enumera y describe tres actos de la voluntad que versan acerca del fin: a saber, a) el querer, b) el gozar y c) el intentar o pretender.

a) El querer "simpliciter" es la inclinación natural de la voluntad hacia el bien, o el amor, sin más.

b) El goce o fruición, que "parece pertenecer al amor y al deleite que uno experimenta acerca de lo último que espera, y que es el fin" (S. Th., 1-2, q.11, a.1c.).

c) La intención, por último, que es el acto elícito de la voluntad acerca del fin en cuanto que tiene que ser conseguido a través de los medios (Cf. S. Th., 2 Dist. q.1 a.3).

2) Tres son asimismo los actos de la voluntad "que surgen en atención a aquellas cosas que se refieren al fin" (1-2, q.13 proemium), a saber: a) el elegir, b) el consentir y c) el utilizar.

A toda elección precede el consejo o determinación.

Pasando por alto lo que se refiere al consejo o determinación, y que no es otra cosa, según Santo Tomás (1-2, q.14, a.1c) "que la investigación racional con anterioridad al juicio sobre lo que hay que elegir", y por tanto pertenece al conocimiento o cognición, con carácter principal, ya que no único; vamos a definir los actos que pertenecen propiamente a la voluntad.

509.- a) La elección. Es la volición eficaz de un medio para conseguir un fin.

Según SANTO TOMÁS (S. Th., 1-2, q.13, a.1c), aunque "con el nombre de elección entendemos algo que pertenece a la razón o entendimiento, y algo que pertenece a la voluntad" (...) "la elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad; pues la elección se lleva a cabo en un movimiento del alma que va a parar al bien que se elige; de donde manifiestamente es un acto de la potencia apetitiva".

Y en otro lugar (S. Th., De veritate, q.22 c.15) escribe: "Pues la elección viene a ser la aceptación última, por la que una cosa es aceptada para conseguirla; pero esto no es propio de la razón, sino de la voluntad; en efecto, por mucho que la razón prefiera una cosa a otra, todavía una cosa no se ha tomado con carácter preferente a otra para dirigir hacia ella la operación hasta que la voluntad no se ha inclinado hacia una parte más que hacia otra; pues la voluntad no sigue, por necesidad, a la razón".

510.- b) <u>El consentimiento</u>. Deriva de "consentir"; lo cual es equivalente a "sentir con otro", en cuanto que sentir significa también, por lo general, conocer algo por la mente y adherirse o asentir a ello.

De aquí que, según el pensamiento de Santo Tomás (1-2, q.15, a.1), el origen del significado de esta palabra, cuando es transferida del orden especulativo del entendimiento al orden práctico de la voluntad.

En el orden especulativo, una persona se dice que consiente con otra, si siente, piensa o cree lo mismo que ella.

Pero en el orden práctico, al cual pertenece la volición, el que consiente es el que quiere lo mismo que la otra persona, adhiriéndose a su volición, invitación o exigencia.

Así, decimos que consiente el que admite una invitación para hacer algo, o el que acepta una empresa que le proponen para que la realize, o el que condesciende voluntariamente con la solicitación de las pasiones.

"Y según esto, de acuerdo con Santo Tomás (1-2, q.15, a.1c al fin), consentir es un acto de la virtud o potencia apetitiva".

Pues el consentimiento (1-2, q.15, a.3c) "designa la aplicación del movimiento apetitivo a algo preexistente que está en la potestad del que lo aplica". Por ello, versa tan sólo acerca de las cosas que se refieren al fin, no acerca del fin en cuanto tal.

En efecto (en el mismo lugar) "la aplicación del movimiento apetitivo al fin aprehendido, no tiene razón de consentimiento, sino de simple voluntad. Ahora bien, las cosas que vienen después del último fin, en cuanto que al fin se refieren, caen bajo el consejo o determinación; y así, el consentimiento puede referirse a ellas, en cuanto que en el movimiento apetitivo se aplica a lo que se ha juzgado por el consejo; en cambio, el movimiento apetitivo hacia el fin no se aplica por el consejo, sino que más bien es el consejo el que se le aplica a él; puesto que el consejo presupone el apetito del fin; pero el apetito de las cosas que se refieren al fin, presupone la determinación del consejo. Y por eso, la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo, propiamente constituye el consentimiento".

Ahora bien, el consentimiento es siempre de orden racional; por lo cual, según Santo Tomás (1-2, q.15, a.2c) no se encuentra en los seres irracionales ya que en ellos no existe el consejo: "la razón de lo cual es porque el consentimiento supone la aplicación en el movimiento apetitivo a la realización de algo; pero aplicar el movimiento apetitivo a la realización de algo pertenece a aquel sujeto en cuya potestad se halla el movimiento apetitivo; de la misma manera que tocar una piedra, conviene, desde luego, al bastón; pero el aplicar el bastón a tocar la piedra pertenece a aquella persona que tiene la potestad de mover dicho bastón. Ahora bien, los seres irracionales no tienen en su poder el movimiento apetitivo; sino que tal movimiento se da en ellos por un instinto de la naturaleza. De donde el ser irracional ciertamente "apetece", pero no es capaz de aplicar el movimiento apetitivo a nada. De todo ello se sigue que no se aplica el consentimiento más que a la naturaleza racional, en cuanto que tiene en su poder el movimiento apetitivo y es capaz de aplicarlo o no aplicarlo, así como de aplicarlo a esto o a aquello".

511.- c) La utilización. En general, es la aplicación de una cosa a una operación determinada.

"La utilización de una cosa, dice Santo Tomás (1-2, q.16, a.1), supone la aplicación de una cosa a alguna operación; de aquí que la operación a la cual aplicamos dicha cosa, se denomina utilización de la misma, de la misma manera que montar a caballo viene a ser la utilización que se hace de un caballo, y golpear es la utilización del báculo o del bastón. Ahora bien, a la operación aplicamos los principios interiores del obrar, que son las mismas potencias del alma, o los miembros del cuerpo, como el entendimiento para entender y el ojo para ver, y las cosas exteriores, como el bastón para golpear".

Por otra parte, como quiera que la utilización de las cosas exteriores no se lleva a cabo más que por los miembros del cuerpo, y éstos se ven aplicados por la voluntad a la operación, se sigue que "la utilización es ante todo y principalmente de la voluntad, en cuanto primer motor, y de la razón en cuanto directora; de las demás potencias, lo es en cuanto ejecutoras, y se comparan a la voluntad, por la que se aplican a la acción, de la misma manera que los instrumentos al agente principal. De donde se pone de manifiesto que la utilización es propiamente un acto de la voluntad".

La utilización, en cuanto que es competencia de la voluntad, puede ser "utilización activa", para distinguirla de la utilización que conviene a las potencias movidas por la voluntad, y que, en consecuencia, se denomina "utilización pasiva". Y nada se opone a que en los mismos actos de la voluntad, mediante una volición procedente de la voluntad, sea la misma voluntad la que se aplique a producir una volición subsiguiente. La primera de dichas voliciones será la "utilización activa".

La segunda, la "utilización pasiva".

Las operaciones de cualesquiera potencias del hombre, en cuanto que son promovidas o determinadas por el acto elícito de la voluntad, se denominan "actos imperados" por ella.

"La utilización, según Santo Tomás (1-2, q.16, a.4c), sigue a la elección; pero si se toma la utilización según que la voluntad utiliza la potencia ejecutiva moviéndola. Ahora bien, como quiera que la voluntad mueve también, de alguna manera, a la razón y la utiliza, puede entenderse la utilización de aquello que está relacionado con el fin, según que se halla en la consideración de la razón que lo refiere a dicho fin; y de esta manera, la utilización precede a la elección".

C A P Í T U L O   V I

El libre albedrío del hombre

512.- Nexo y orden del capítulo.- Una vez que ya hemos conocido, por lo expuesto en el capítulo anterior, la existencia y naturaleza de la voluntad humana, así como la enorme diversidad de sus operaciones, abordamos ahora la importantísima cuestión del libre albedrío del hombre.

En gracia a la brevedad, pasamos por alto en nuestro tratado muchos y variados puntos que se refieren o a la verdadera noción de libertad, o a la extensión y grados de la libertad humana; y también otros muchos acerca de la verdadera estructura de la libre determinación, contra algunas opiniones sobre la misma, que, aunque las propongan los mismos que admiten la realidad del libre albedrío sin vacilaciones, parece, sin embargo, que contribuyen a deteriorarlo.

Trataremos, pues, en este capítulo: 1º de la verdadera noción de libre albedrío, y 2º de su realidad.

A R T Í C U L O   I

LA VERDADERA NOCIÓN DEL LIBRE ALBEDRÍO

513.- Noción etimológica.- Libertad, en general, y según la etimología de la palabra -que se deriva del verbo "librar o liberar", equivale a la "inmunidad" o "exención", o "disolución" de algún lazo o vínculo, o de alguna cosa, casi siempre inconveniente, o que acarrea alguna necesidad o imposición de una actividad determinada.

Así, por ejemplo, decimos que las aguas discurren libremente por el cauce de un río, y que las plantas crecen libremente en el campo. Del mismo modo, las aves libremente vuelan por el cielo, y los perros, si les soltamos la cadena, libremente corretean.

No menos que ellos el hombre puede hallarse y decirse libre de la esclavitud, de la cautividad, de la cárcel, de los tributos, de cualesquiera cargas, de la pobreza, de las obligaciones, de los pecados, de las responsabilidades, así como de una infinidad de cosas casi siempre desagradables.

514.- División general de la libertad.- En un sentido más estricto, podemos considerar la libertad como la inmunidad o exención de una necesidad determinada; y bajo este aspecto, cabe distinguir en el hombre dos clases de libertad: A) moral y B) física o de la naturaleza, a la cual pertenece la libertad psicológica de la que principalmente hemos de tratar.

A) Libertad moral es, por tanto, la exención o liberación de una necesidad moral, como puede ser la necesidad que surge de una ley o de un precepto legítimo, y que consiste en la obligación moral por la que la voluntad humana de alguna manera se ve ligada por alguna sanción o reato de culpa o pena.

De la misma manera que las leyes, los preceptos y, por consiguiente, los derechos y deberes que de ellos dimanan, pueden ser de muchas clases; así también puede serlo la libertad del orden moral.

Digamos, pues, por ejemplo, que no soy libre para mentir o para realizar una injusticia, puesto que estoy obligado a evitarlo en virtud de la ley natural, si bien físicamente soy libre para hacerlo o no.

También son libertades del orden moral aquellas que se denominan "libertades políticas" o civiles, que confieren el derecho a librarse de una carga determinada; o que conceden a los ciudadanos el derecho a realizar una determianda actividad; o a intervenir, según lo preceptuado en las leyes positivas de cada nación, en la administración y en el gobierno del Estado.

Dichas libertades morales -por ejemplo, a la enseñanza, a la emisión de voto, a librarse de injustas vejaciones, a hacer valer el propio derecho ante los tribunales, y muchísimas otras-, aunque no puedan concebirse siquiera, según demostraremos más adelante, si los hombres no gozan de libre albedrío, son plenamente distintas de la libertad psicológica, que dice referencia al orden físico o de la naturaleza. Por tanto, el tratar de las mismas no pertenece a la Psicología, sino a la Ética y a la Sociología.

B) La libertad física o psicológica es la inmunidad y exención de cualquier necesidad de orden físico o psíquico. Puede ser de dos clases, a saber: 1) Libertad de coacción, o de una fuerza ejercida desde fuera, y 2) Libertad de la necesidad intrínseca de la potencia activa, o lo que es lo mismo, de su determinación intrínseca a un objeto determinado.

515.- Noción de la libertad de coacción.- La libertad de coacción -que también se denomina libertad de "ejecución", y a veces también de "espontaneidad", se da en cualquier potencia física, siempre que en su obrar se halla inmune de violencia.

Ahora bien, por violencia entendemos la fuerza inferida desde fuera al agente, en contra de su inclinación. Lo "violento" se define por Aristóteles como "lo que procede de un principio extrínseco, sin que el sujeto paciente preste su cooperación", es decir, sin que lo exija ni nada parecido, sino más bien rechazándolo.

Semejante libertad de coacción se da también en todas las potencias activas, ya sean psíquicas o no psíquicas, que realizan su operación espontáneamente y - según las propias leyes naturales, sin que sobrevenga desde fuera impedimento alguno. Ahora bien, puede faltar en muchas potencias activas, incluso en las que pueden determinarse a obrar por el acto elícito de la voluntad que las pone en movimiento, y se denominan "imperadas".

Así, en concreto, puede ocurrir que por una fuerza que se me hace desde -- fuera, y oponiéndose mi voluntad con todas mis fuerzas, yo me veo obligado a entrar en una casa en la cual seriamente no quiero entrar; o también que me vea impedido -- por la fuerza de realizar una acción que con todo empeño quiero realizar.

516.- La volición es esencialmente libre con libertad de coacción.- La libertad de coacción no puede en absoluto faltar a la volición considerada en sí misma, o al acto elícito de la voluntad. Lo que equivale a afirmar que la voluntad es esencialmente inmune de violencia. - Pues la libertad de coacción propiamente tal es esencial al mismo acto elícito de la voluntad. Así pues, refiriéndonos al mismo acto elícito de la voluntad, el que sea "voluntario" es del todo equivalente a "libre con libertad de coacción".

La razón es porque la volición, en cuanto actividad vital y, por consiguiente, inmanente, no sólo se recibe en la voluntad, sino que de ella también procede. - En efecto, si fuera producida en ella por un principio distinto de la voluntad y extrínseco a la misma, dejaría de ser volición, al no ser ni inmanente ni vital.

Además, es algo que repugna en sus términos, que el acto elícito de la voluntad, que al menos es "vólito" de modo exército y virtual, no lo sea al mismo tiempo, bajo el mismo aspecto y por el mismo acto. Y de modo semejante, el que la voluntad, que se inclina a un objeto determinado por su propio acto elícito, deje de inclinarse hacia él por el mismo acto, y le preste su oposición, como es preciso para que se de la coacción.

517.- La libertad de necesidad intrínseca, y los distintos - nombres que recibe.- Semejante libertad recibe diversos nombres, según los distintos aspectos bajo los cuales puede considerarse.

Se denomina "libertad de indiferencia", porque la potencia que se dice libre, de modo antecedente a su acto, debe ser indiferente a otros muchos, es decir, - no debe hallarse determinada a uno.

De aquí también que se llame "libertad de determinación" o decisión; porque ésta debe hallarse en poder de la potencia que se considere libre.

En razón de lo cual, también puede denominarse "libertad de dominio"; en - cuanto que por ella y sólo por ella, el hombre, en sentido físico o psicológico, es dueño de su propia actividad volitiva y de todas las que dimanan de ella, y así el - hombre, supuesto que se de todo cuanto se requiere para la acción, puede querer o no querer, puede querer uno u otro de los extremos propuestos por el conocimiento previo del entendimiento, conforme a su parecer o albedrío. De aquí el nombre de "libertad de albedrío".

Ahora bien, para evitar las confusiones a que hemos hecho alusión, es preciso evitar el nombre de "libertad moral" que también se da a esta libertad; en cuanto que, si bien en sí misma es de orden físico o natural y psíquico, es, sin embargo, el fundamento del todo necesario para el orden moral propiamente dicho.

518.- Cosas que pueden considerarse libres.- De la misma manera que muchas cosas pueden decirse voluntarias, así también muchas son las que se denominan libres con esta libertad. Las principales son: la potencia activa o "voluntad", capaz de --- obrar libremente, y que si se considera, prescindiendo de su ejercicio, en cuanto -- que se halla dotada de todo lo que se requiere para la acción, recibe el nombre de - libertad "en acto primero".

Ahora bien, este ejercicio puede considerarse únicamente en el mismo acto inmediatamente elícito por la voluntad, o también en cualesquiera otras actividades del hombre, en cuanto que dichas actividades dependen causalmente del acto elícito -

libre de la voluntad, y por ello puede decirse que son imperados por la voluntad libre, como el sentarse, el caminar, el escribir o el comer.

Sin embargo, por una razón distinta, tales actividades se dice que son libres. Pues tanto la voluntad como la volición, formalmente -es decir, consideradas en sí mismas- son libres; en cambio, las actividades imperadas son libres no formalmente y en sí mismas, sino sólo "denominativamente" y en razón de la volición libre, de la que reciben su denominación.

519.- Definición de la libertad de dominio, o de necesidad intrínseca.- Supuesto cuanto precede, la "libertad en acto primero", o potencia libre, que también se denomina "libre albedrío", puede decirse que es la potencia capaz de elegir entre diversos objetos; o también la potencia racional capaz de dirigirse hacia objetos opuestos, no para realizarlos a la vez, sino para elegir uno de los dos.

Más claramente, para evitar cualquier ambigüedad y según el parecer de todos, el libre albedrío -o poder libre de necesidad intrínseca- se describe acertadamente como aquello que, supuestos todos los requisitos para la acción, puede obrar o no obrar (Cf. Suárez, DM, d.19, s.2, n.18; s.8-16).

La misma doctrina expone Suárez, de modo más preciso, cuando escribe (De voluntario, disp. 1, a.3, n.1): "La libertad en acto primero no es otra cosa más que la fuerza o capacidad de obrar con dominio, es decir, con el poder de suspender el acto, aun puestos todos los requisitos para obrar; y esta fuerza o capacidad no es distinta de la voluntad, sino perfección natural de la misma, aunque surja de la perfección del entendimiento, de la manera que suele decirse que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón (S. Th., 1-2, q.1, a.1)".

Aunque el libre albedrío "sea una facultad de la voluntad y de la razón, formalmente está sólo en la voluntad; en el entendimiento se halla como en su raíz" (DM, c.19, s.5, n. 13-20). Más claro aún: "La facultad libre propia y formalmente es la voluntad, por más que su razón y origen proceda del entendimiento y del uso perfecto de razón" (Opus.3, c.1, n.1).

De lo dicho se desprende ya de qué modo hay que definir la "libertad en acto segundo" o sea, considerada por parte del acto. "Operación formalmente libre" es aquella que es producida inmediatamente por la facultad formalmente libre, o lo que es lo mismo, por el libre albedrío. "Operación denominativamente libre" es aquella producida bajo el imperio de la volición libre.

520.- División de la libertad de necesidad.- Tal libertad suele dividirse en libertad de "ejercicio" -o sea, para obrar o no obrar-; y de "especificación" -o sea, para querer una cosa o querer otra-.

La primera suele denominarse "libertad de contradicción", porque los extremos entre los cuales puede versar la libertad, se oponen en forma contradictoria. La segunda, si los extremos son entre sí incompatibles, por el hecho de oponerse contrariamente (amar y odiar, estar sentado y caminar) suele llamarse "libertad de contrariedad".

Pero si los extremos no son incompatibles entre si, y no se oponen en forma alguna, sino que son sencillamente disparatados (en sentido lógico, como hablar y caminar, amar y estudiar), la libertad se reduce a la libertad de "ejercicio" o de "contradicción".

"Si los extremos no se oponen entre sí de alguna manera, como acertadamente señala Urráburu (Psychologia, III p.246), la producción de uno no será obstáculo para la producción del otro, y por ello el sujeto operante no produce uno en lugar de otro, sino que cualquiera de ellos es producido bajo su negación, lo cual pertenece a la libertad de contradicción".

521.- Modo de distinguirse entre sí el libre y el voluntario. Por lo dicho se ve que no es exactamente lo mismo el "voluntario" y el "libre". Pero su distinción parece ser "no mutua"; en efecto, si bien

todo "libre" es "voluntario", en cambio no todo "voluntario" es "libre". Por tanto, el "voluntario" tiene mayor extensión que el "libre", aun hablando del "voluntario" propiamente tal, y mucho más si se trata del "voluntario" impropiamente tal, o meramente analógico o, lo que puede aplicarse también a las actividades de los seres irracionales, que evidentemente no puede decirse que sean libres con libertad de necesidad.

Así pues, el "voluntario" y el "libre" difieren no sólo a) en su concepto, sino también, de alguna manera b) en la realidad.

a) En su concepto. Pues la razón de "voluntario", según Suárez, consiste "sólo en el hecho de que la potencia se determina a su propio acto queriéndolo por sí misma" (De voluntario, d.1, s.3, n.7).

En cambio, la razón del "libre" reside "en el hecho de que el acto dice relación a la potencia que puede obrar o no obrar; y estas dos razones son totalmente distintas".

b) Difieren también en la realidad. Porque, de hecho, pueden separarse aunque la separación, como se ha dicho, no sea mutua, y podemos proponer como ejemplo el amor con que los bienaventurados aman a Dios, que siendo voluntario en el grado más perfecto, es, sin embargo, totalmente necesario.

Hemos de considerar también que el "voluntario" y el "libre", aunque casi siempre se den unidos, crecen o disminuyen en forma distinta. Así, la concupiscencia o fuerza de las pasiones se dice con razón que aumenta el "voluntario", en el sentido que hemos definido, mientras que disminuye el "libre"; e incluso pueden llegar a anularlo, en el caso en que, debido al influjo de las pasiones o de la concupiscencia, se ve impedido el juicio indiferente que es previo a la volición.

A R T Í C U L O   I I

DEMOSTRACIÓN FILOSÓFICA DE LA REALIDAD DEL LIBRE ALBEDRÍO EN EL HOMBRE

Tesis 28.- La realidad del libre albedrío en el hombre se demuestra filosóficamente: 1° Por el consentimiento del género humano en la persuasión práctica acerca de su realidad. 2° Por los hechos de experiencia. 3° Por deducción hecha a partir de la misma naturaleza racional del hombre, y 4° Por la conexión metafísica del libre albedrío con la realidad del orden moral.

522.- Nociones.- Consta ya suficientemente por lo dicho en el artículo anterior qué es lo que entendemos bajo el nombre de LIBRE ALBEDRÍO del hombre. Este libre albedrío, que equivale a la libertad de dominio o a la libertad de necesidad intrínseca, considerada en acto primero, puede definirse brevemente como "la potencia activa que el hombre tiene de obrar con dominio de la propia operación"; lo cual no puede concebirse a menos que el libre albedrío sea una potencia activa que, aun puestas todas las condiciones que se requieren, tanto según el tiempo como según la naturaleza, para obrar, pueda obrar o no, u obrar una cosa u otra (n. 519).

La libertad en acto segundo, o considerada de parte del acto -es decir, la operación libre-, puede ser "formalmente libre", o sólo "denominativamente libre".

La operación formalmente libre es aquella que se realiza inmediatamente por la misma potencia formalmente libre, que no puede ser ninguna otra más que la voluntad. En efecto, como también se ha dicho anteriormente con Suárez (n. 519), aunque el libre albedrío "sea una facultad de la voluntad y de la razón, la facultad libre propia y formalmente es la voluntad, si bien su raíz y origen hemos de buscarlo en el entendimiento y en el perfecto uso de la razón".

Por su parte, la operación denominativamente libre es cualquier operación del hombre que se ejerce bajo el imperio de la voluntad formalmente libre.

523.- Afirmamos en el enunciado de la tesis que el libre albedrío puede demostrarse filosóficamente. Tres son las clases de demostración científica del libre albedrío que pueden considerarse como posibles, según que se utilicen argumentos tomados a) de la ciencia teológica; o b) de la ciencia puramente experimental; o c) de la ciencia filosófica, ya sean los propios de la filosofía natural o física, o -- los de la filosofía primera o metafísica.

a) Con toda certeza, la realidad del libre albedrío se demuestra en Teología como una afirmación "de fe" contra varias herejías. -- Sin embargo, en este lugar nos abstendremos por completo de utilizar - tales argumentos.

Pues aunque el filósofo cristiano, en sus especulaciones puramente racionales, avanza con mayor seguridad y, por consiguiente, actúa con mayor prudencia, teniendo siempre a la vista lo que es preciso mantener según la verdad teológica, si - es que la teología ha hecho alguna afirmación a su respecto, sin embargo no es competencia de él, sino del teólogo, demostrar la realidad del libre albedrío mediante argumentos tomados de la teología.

b) Tampoco pretendemos probar la realidad del libre albedrío humano valiéndonos de argumentos puramente experimentales, de la manera según la cual muchas cosas se nos manifiestan en psicología con absoluta certeza de modo puramente experimental y por la experiencia inmediata e intuitiva o por la introspección.

Así es, por ejemplo, como tenemos absoluta constancia de que vemos, oímos, tocamos, entendemos y queremos o no queremos.

Hay algunos autores neoescolásticos que consideran que se puede demostrar la libertad de la volición acudiendo a la mera y simple introspección, de modo inmediato o intuitivo y sin raciocinio alguno, dando por supuesto que nosotros aprehendemos en la volición libre una cierta cualidad o modo, a manera de sabor, que no experimentaríamos, en cambio, en las voliciones necesarias.

Sin embargo, esto parece seriamente dudoso, y próximo a la ilusión de confundir lo que es simplemente "voluntario", de lo que ciertamente tenemos experiencia inmediata, con el "voluntario libre". Tampoco resulta coherente esta forma de demostrar la realidad del libre albedrío con la opinión más probable de los que sostienen que la volición libre, en cuanto a su entidad, no difiere intrínsecamente de la volición necesaria; y que la libertad del acto no es otra cosa más que una denominación extrínseca, desde luego que real, pero dimanando sólo de la potencia formalmente libre por la que es producido el acto. Así pues, también prescindiremos de este argumento tomado de la mera introspección, que, a pesar de su aparente facilidad, era desconocido de los antiguos.

c) Quedan en pié, pues, los argumentos propuestos en el enunciado de la tesis; entre los cuales se cuenta el argumento a partir de la experiencia.

Lo denominamos así porque se funda en la experiencia de algunos de los elementos -no de todos- de que consta el acto primero de la libertad, y es a partir de - esta experiencia como se viene a demostrar, no de modo inmediato, sino con la añadidura de un breve raciocinio, la realidad del libre albedrío. Y este argumento, verdaderamente filosófico, es propio, no de la ciencia puramente experimental, pero sí de la filosofía natural, la cual, como ya se ha dicho en la tesis 1 (n. 26-34), siempre se apoya en algún hecho comprobado por la experiencia. Por lo demás, el libre albedrío constituye una potencia activa; y toda la cuestión acerca de la realidad y la distinción de las potencias es siempre una cuestión no puramente experimental, sino de índole filosófica (n. 127).

524.- <u>Estado de la cuestión</u>.- Como quiera que la mayoría de los argumentos que suelen aducirse contra la realidad del libre albedrío humano, se fundan en la ignorancia del verdadero estado de la cuestión, valdrá la pena establecer por anticipado: A) de qué cuestiones - no tratamos; y B) cuál es precisamente la cuestión que hemos de resolver, a la que corresponde la tesis propuesta.

525.- A) CUESTIONES EXTRAÑAS A LA PRESENTE. 1) En cuanto a la cuestión en general. Todavía no tratamos de explicar la naturaleza del libre albedrío procediendo al examen minucioso de la estructura íntima del proceso que sigue la determinación libre; sino que nos ocupamos -- tan sólo de comprobar su realidad. Pues tales cuestiones no deben ser confundidas, ya que son por completo distintas, y el pretender tratarlas conjuntamente es algo que estaría expuesto a muchas obscuridades.

La primera cuestión, pues, es del hecho; la segunda, del modo según el cual se realiza el hecho ya probado. Por tanto, la primera es el fundamento necesario para que la segunda lógicamente pueda tener algún sentido y resolverse adecuadamente. La primera puede y debe resolverse con certeza independientemente de la segunda, que tal vez puede serlo sólo con probabilidad. Ahora bien, esta segunda cuestión, en todo caso, ha de resolverse de tal manera que su solución, sea cual fuere, resulte compatible con la primera, que ya se supone ciertamente demostrada.

Pues no pocos que unánimemente resuelven la primera cuestión en sentido -- afirmativo, manteniendo como indudable la realidad del libre albedrío, discrepan entre sí frecuentemente y disputan con toda vehemencia acerca del modo de explicar el libre albedrío, a fin de defender mejor su realidad.

Y esto no debe sorprender al que considere que tal fenómeno no es peculiar de la cuestión relativa al libre albedrío, sino común a todas las demás cuestiones - relativas, al menos, a las cosas naturales, ya sean cuestiones filosóficas, ya sean propias de la ciencia positiva y experimental. Pues siempre será verdad que una cosa es afirmar un hecho, y otra explicar su naturaleza.

Así, para todo el mundo es cierto que existe la luz; ahora bien, en qué consiste la luz, es algo que no puede decirse más que probablemente. Así también, nadie se atreverá a negar que se dan los conocimientos -o cogniciones-; en cambio, se discute vehementemente la naturaleza del conocimiento.

526.- 2) En cuanto a la afirmación de la tesis. Es necesario no perder de vista que una cosa es afirmar la realidad del libre albedrío y otra afirmar que: a) todo hombre, de hecho, siempre obra libremente; y que b) toda actividad del hombre es ejercida libremente.

a) Así pues, en cuanto al hombre que se dice libre, la tesis no afirma que absolutamente todos los hombres gocen actualmente de libre albedrío, ni tampoco en cualquier estadio de su evolución ontogenética; sino que sólo obran libremente aquellos hombres que no están privados del uso de la razón, y mientras gozan del uso expedito de su razón.

Por tanto, no son libres los niños antes de llegar al uso de razón; ni tampoco los hombres adultos que están privados del uso de razón, como ocurre con muchos enfermos psíquicos, o con los sujetos dados a la bebida, o con los que se hallan sumidos en el sueño, ya sea éste normal, ya hipnótico, o con los que son presa de pasiones o emociones vehementes, en cuanto que todos ellos carecen de la indiferencia, --- bien subjetiva bien objetiva, que se requiere para que haya libertad.

b) En cuanto a las actividades, la tesis no afirma que se -- ejerzan libremente, con la libertad de indiferencia de que tratamos, - las actividades del hombre distintas de la volición.

Así pues, concedemos que se realizan no en forma libre, sino necesaria, todas las actividades del hombre que sean puramente fisiológicas por pertenecer a la - vida vegetativa; todas las actividades psicofisiológicas propias de la vida sensitiva; y también, de entre las actividades que pertenecen a la vida intelectiva o espiritual, las que son de orden cognoscitivo. Ni es libre tampoco la afección sentimental o emocional, si hemos de distinguir el aspecto de la vida humana sentimental del aspecto tendencial de la vida racional, como en verdad se distingue según anteriormente hemos demostrado en la tesis 17 (n. 290-304).

De las citadas actividades muchas pueden decirse verdaderamente libres, como tal puede considerarse la acción de levantar un brazo, pero no porque lo sean en sí mismas y formalmente, sino que lo son sólo en forma denominativa e imperativa, en

cuanto que, como ya ha quedado dicho (n. 518), se hallan determinadas por el acto de la volición formalmente libre.

Para que la tesis propuesta resulte verdadera, no es menester afirmar la realidad del libre albedrío en cualquier clase de voliciones.

Prescindimos, por tanto, de la cuestión sobre si son libres las voliciones que versan acerca del fin, como son el simple querer, gozar e intentar o pretender, y hasta que punto lo son. Por último, para que la tesis se verifique, tampoco es preciso afirmar que se realizan libremente todas las voliciones que versan acerca de los medios (n. 508-511).

Pues aunque el consentimiento y la utilización se ejercen, sin duda alguna, libremente por parte del hombre, sin embargo prescindimos por el momento de semejante cuestión; porque para establecer la realidad del libre albedrío es suficiente afirmar, al menos, que toda elección humana propiamente tal, es libre con libertad de necesidad o de indiferencia.

527.- B) LA CUESTIÓN QUE AHORA SE PLANTEA. a) Se trata de la libertad de elección. Afirmamos, por tanto, que el hombre goza de libre albedrío, porque al menos las determinaciones de su voluntad, que reciben el nombre de elecciones, son libres de determinación intrínseca "ad unum". Efectivamente, al menos en la elección humana se verifica que la voluntad, aun dándose todos los requisitos para obrar, puede obrar o no, o bien obrar uno u otro de los extremos propuestos por el conocimiento previo, o juicio indiferente.

Para decirlo con las mismas palabras de Santo Tomás: se trata de una elección que "substancialmente no es acto de la razón, sino de la voluntad" (...) que "se realiza" (...) "en el movimiento del alma hacia el bien elegido; de donde es manifiesto que se trata de un acto de la potencia apetitiva". En otras palabras, también de Santo Tomás, se trata de la elección que "es la última aceptación por la que algo se acepta o acoge con vistas a obtenerlo o realizarlo; y esto no pertenece a la razón, sino a la voluntad; pues por mucho que la razón pueda preferir una cosa a otra, todavía no se ha hecho la selección que se orienta directamente al actuar, y esto no ocurre hasta que la voluntad se inclina hacia una cosa más que hacia otra, pues la voluntad no necesariamente sigue a la razón".

b) Se trata también de la elección propiamente dicha, en cuanto que se distingue de alguna manera del consentimiento y de la utilización, y presupone diversas cosas, o al menos dos extremos opuestos de alguna forma, "conducentes al fin", mediante el consejo de la razón, previa deliberación. Cada uno de dichos elementos o extremos es, por tanto, aprehendido como medio más o menos apto para lograr el fin que se pretende, y al final, mediante la elección, uno se prefiere a los demás. Pues la elección propiamente dicha no se refiere al fin "en cuanto que es tal o cual", sino "sólo a las cosas o elementos que conducen al fin", como afirma Santo Tomás (1-2, q.13, a.3c). Lo que no es obstáculo para que cualquier fin, exceptuado el fin absolutamente último, pueda considerarse como medio -puesto que lo es, en realidad- para conseguir fines ulteriores.

528.- <u>Opiniones</u>.- La tesis propuesta 1) carece de adversarios en el orden de la vida práctica; 2) pero tiene muchísimos de todo tipo en el orden especulativo de la ciencia, tanto experimental, como filosófica y teológica.

1) CARECE DE ADVERSARIOS EN EL ORDEN PRÁCTICO, porque no existe ningún hombre razonable que no se comporte en cualesquiera actividades de la vida cotidiana, tanto de carácter individual como social, con íntima persuasión de que tanto él como los demás hombres gozan de libre albedrío.

Esta incoherencia y casi contradicción entre la doctrina teórica y la praxis de la vida, parece que no existe respecto de otras doctrinas cuyos seguidores se

conducen casi siempre de modo acomodado a ellas, o al menos lo procuran con empeño.

Pues incluso los que profesan el materialismo, los que se consideran ateos, y los seguidores de la doctrina marxista, por lo general se acomodan en la práctica a las doctrinas que mantienen especulativamente, o al menos se esfuerzan en ello. Sólo el que niega el libre albedrío humano, se ve impotente en la práctica para proceder conforme a dicha negación, y tampoco se esfuerza por lograrlo, ya que evidentemente se da cuenta de que le resulta imposible.

De aquí tomaremos pié para establecer luego un argumento poderoso en favor de la realidad del libre albedrío, declarando un poco más el hecho de semejante persuasión universal, constante e irresistible.

2) EN EL ORDEN ESPECULATIVO, en el cual únicamente es controvertida la presente cuestión, las opiniones se reducen a dos: a) una que niega, y que se conoce con el nombre de determinismo; b) y otra que afirma, y que los deterministas, en cuanto que se opone al determinismo, la designan con el nombre de indeterminismo.

Hay que reconocer que el nombre es del todo inapropiado, ya que por él sólo se indica el aspecto negativo de la doctrina del libre albedrío, pero no la virtud activa y positiva de determinarse, de que goza la voluntad situada en las debidas circunstancias; y es en ella precisamente en la que se funda la razón última de la determinación libre.

Además de esto, el nombre de indeterminismo no distingue bien entre el indeterminismo exagerado, que es totalmente reprobable, del indeterminismo moderado, que sostienen únicamente los verdaderos defensores de la tesis propuesta.

En cuanto al indeterminismo exagerado -que se llama así, o porque amplía el ámbito de la libertad más de lo justo, o porque no exige ninguna condición para que el acto que procede de la voluntad sea libre-, nos encargaremos de refutarlo en las cuestiones relativas a la naturaleza de la libertad humana.

529.- a) Los deterministas, no todos se ven movidos por las mismas razones para negar la realidad del libre albedrío. Existe, pues, una gran variedad de formas en el determinismo; al menos, podemos citar cuatro, a saber: el determinismo teológico, el metafísico, el cosmológico y el psicológico; según que sostengan que el libre albedrío es incompatible, respectivamente, bien con la libertad y acción de Dios; bien con los principios metafísicos, especialmente con el principio de causalidad; bien con las leyes de la naturaleza que nos son conocidas por la ciencia experimental; bien, por último, con las afirmaciones y teorías propias de la psicología experimental. En nuestros días, una gran parte de los psicólogos prestan sin reparos su adhesión al determinismo; o, si admiten en cuanto al nombre la libertad, la explican de tal manera que equivale a un enmascarado determinismo.

La razón de por qué existen tantos deterministas, podemos hallarla, en parte en un equivocado planteamiento del problema del libre albedrío, que casi nunca llegan a interpretar los deterministas en su recto sentido; y en parte también en los prejuicios que lógicamente se derivan de las doctrinas, tanto filosóficas como teológicas, que, con independencia de la cuestión del libre albedrío, se demuestra con toda evidencia que son falsas por completo.

Y así, lógicamente se ven forzados a profesar el determinismo, de acuerdo con sus propias teorías, aquellos que en teología no entienden rectamente la doctrina sobre el concurso que Dios presta a las acciones de las criaturas, ni tampoco la eficacia de la gacia divina, como es el caso de Wicleff, Lutero, Calvino, Jansenio y otros herejes; a los cuales es preciso añadir todos los fatalistas, al menos si explican el hado por el hecho de que las acciones del hombre se hallan plenamente determinadas en sus causas.

Lógicamente también concuerda con el determinismo toda especie de monismo, tanto materialista como espiritualista, sin exceptuar la teoría de la identidad psicofísica. Asimismo, todos los panteistas, sensistas y positivistas, en cuanto que niegan la voluntad como facultad; todos los actualistas o fenomenistas, que no admiten

la existencia de un alma como ente substancial y permanente; todos los criticistas - seguidores de Kant, quien en su "Crítica de la razón pura" pretende que la libertad no puede afirmarse por la vía fenomenológica, ni tampoco puede demostrarse su no-repugnancia. Sin embargo, por lo que se refiere a Kant, no hemos de considerarle como determinista, en sentido absoluto, ya que, en la "Crítica de la razón práctica", exige la libertad en el orden nouménico, como condición necesaria para poder justificar la obligación moral, cuando afirma: "Debes, luego puedes".

Por su parte, los que cultivan las ciencias positivas, tanto de la naturaleza como de la psicología experimental, si abrazan el determinismo, no lo prueban - con argumentos tomados de la experiencia, sino que sólo pretenden justificar su opinión, atribuyendo con enorme falta de lógica a todas las voliciones, la misma necesidad que advierten en las cosas de la naturaleza; o también por razones filosóficas, propias de algún sistema filosófico falso de los muchos a que anteriormente nos hemos referido. Pues, en verdad, no existe ningún cultivador de las ciencias naturales, o de la psicología experimental, que se meta en su laboratorio prescindiendo prácticamente de toda doctrina filosófica, por mucho que lo diga.

530.- b) En cambio, han sostenido y defendido la realidad -- del libre albedrío los más preclaros ingenios de todas las épocas, desde que la filosofía empezó a preocuparse del tema de la libertad.

El primero que en la antigüedad se dedicó a filosofar expresamente acerca de la libertad humana, parece haber sido Sócrates, al que siguió Platón, manteniendo con toda firmeza la libertad, la imputabilidad, el mérito y el demérito de las acciones humanas. Sin embargo, estos filósofos, debido al excesivo intelectualismo con -- que explican la libre determinación, vienen a caer, contra su inicial voluntad, en - el determinismo psicológico. Hemos de llegar al genio singular de Aristóteles -que - se encarga de corregir a los anteriores-, para que queden ya claramente asentados -- los primeros cimientos acerca de la naturaleza del libre albedrío.

Los primeros apologistas cristianos y los Santos Padres propugnaron con -- gran energía la libertad humana, especialmente bajo el influjo de Platón; y entre -- ellos podemos citar a Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Gregorio Niseno y, por encima de todos, al genial San Agustín. Santo Roberto Belarmino (De gratia et libero arbitrio, 1.5, c.25 et 26) aduce veinticinco testimonios en favor del libre albedrío, tomados de los Santos Padres griegos, y otros tantos de los latinos.

Ahora bien, el tratado acerca de la realidad y naturaleza del libre albedrío, en toda su profundidad y precisión, no empezó a hacerse hasta la edad media, - siendo sus autores los grandes doctores, bajo la guía de Aristóteles y de San Agustín, entre los que destacan San Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura y Duns Escoto.

Ya en la época del renacimiento, contra las herejías deterministas, y más tarde con ocasión de las famosas controversias "de auxiliis divinae gratiae" (sobre los auxilios de la gracia divina), llegó a una extraordinaria perfección la doctrina del libre albedrío, tanto en el plano teológico como en el filosófico. En el aspecto filosófico, destaca la doctrina de Suárez, expuesta en muchas de sus obras teológicas, y principalmente en la Disputa metafísica n. 19.

Y así, podemos afirmar con todo énfasis que todo el que llegue a penetrar en lo íntimo de la doctrina escolástica acerca del libre albedrío, no tiene ya por - qué temer las objeciones que le puedan proponer tanto los cultivadores modernos de la ciencia experimental como los psicólogos también modernos.

Según lo que acabamos de decir y por los escritos de un sinnúmero de autores católicos y de los Sumos Pontífices, consta con toda claridad que la Iglesia Católica, en cuanto cuerpo docente, contribuyó en gran manera al perfeccionamiento y defensa de la doctrina relativa al libre albedrío, incluso en el orden filosófico, y la propuso en todo momento, pero especialmente en nuestros días. No sólo porque constituye un dogma contenido en la revelación, sino también porque es el verdadero fundamento filosófico de la libertad moral y de la dignidad de que está adornada la persona humana; sin el cual no pueden tenerse en pié las libertades civiles o políticas legítimas, de las cuales la ---

Iglesia Romana siempre ha sido, y es hoy día, la más enérgica y eficaz promotora.

531.- Defendemos la tesis como totalmente cierta; sin embargo, con diverso grado de certeza, en razón de los distintos argumentos utilizados para demostrarla, cualquiera de los cuales, con todo, es suficientemente eficaz para refutar a alguno de los géneros de adversarios. Pues no todos los que niegan el libre albedrío, se mueven siempre por todas ni por las mismas razones.

Y así, el primer argumento, que tomamos del hecho de la persuasión práctica humana acerca de la realidad del libre albedrío, es, tal vez, el que mejor se acomoda a la mente de todos, y viene a constituir prácticamente una prueba "ab hominem" de la tesis, al menos con certeza moral.

El segundo argumento, que es "a posteriori" y se funda en la experiencia, da la razón psicológica de la anterior persuasión, y sale al paso a cuantas dificultades surgen de parte de la ciencia psicológica. Aunque Suárez reconozca (DM, d.19, s.2, n.15) que "este experimento no es lo suficientemente transparente y "per se notum" para que con él pueda cerrarse cualquier escapatoria al hombre de ánimo torcido", sin embargo el mismo Suárez emplea dicho argumento como el más fuerte de todos. En cuanto al hombre de ánimo torcido, Suárez afirma que no ha de suponerse por las buenas que cualquiera lo es, a menos que los hechos lo confirmen. Así pues, el argumento en cuestión es capaz de producir certeza física, al menos en el caso de cualquier hombre que entre en discusión de buena fe y con la intención sincera de hallar la verdad.

El tercero es un argumento deductivo, o "a priori", por fundarse en la misma naturaleza racional del hombre; considera, sobre todo, las dificultades de orden metafísico y produce una certeza que pertenece al mismo orden.

Por último, el cuarto argumento se funda en la conexión metafísicamente necesaria del orden moral -que existe con toda certeza- con el libre albedrío; se halla también más a la altura de los cultivadores de las ciencias éticas y jurídicas, y produce una certeza metafísica.

532.- <u>Prueba de la tesis</u>.- <u>1°</u>. <u>La existencia del libre albedrío se demuestra por el consentimiento del género humano en la persuasión práctica acerca de la realidad de las acciones libres</u>.

Entendemos por persuasión práctica, no ya una idea cualquiera especulativa; ni tampoco un conocimiento reflejo, o consciencia, capaz de percibir inmediatamente la libertad; ni un conocimiento que proceda a manera de conclusión o afirmación de alguna teoría científica previamente elaborada; sino que se trata de aquel conocimiento que no admite dudas, acerca de la existencia y realidad del libre albedrío, que se halla como impregnando la razón práctica del comportamiento de todos los hombres, sea lo que fuere acerca de las doctrinas especulativas, científicas o filosóficas, que aquéllos explícitamente mantengan. Así, una vez declarada la persuasión práctica de la que arranca el argumento, decimos:

La Persuasión práctica acerca de la realidad del libre albedrío es un hecho A) universal; B) constante; y C) irresistible.

<u>Es así que</u>, no es posible dar razón suficiente de un hecho semejante, a menos que exista el libre albedrío del hombre.

<u>Luego</u>, existe el libre albedrío del hombre.

<u>El Consecuente</u> es evidente. Lo que hay que probar son la Mayor y la Menor.

533.- <u>Prueba de la Mayor</u>. A) ES UN HECHO UNIVERSAL. Es decir, lo encontramos absolutamente en todos los hombres, adultos y normales, dotados de uso de razón. Pues no existe, en verdad, ningún hombre con uso de razón, que no admita en la práctica algunas ideas morales; o sea, que prácticamente no se comporte como si estuviera persuadido de la realidad a) de la obligación y del derecho; b) del remordimiento y

de la responsabilidad; c) del mérito o del demérito; d) de la justicia o de la injusticia, etc. Ahora bien, tales conceptos no pueden ser verdaderos, sino que serían plenamente absurdos y carentes de fundamento racional, en un hombre que no admitiera en la práctica la realidad del libre albedrío, tanto en sí mismo como en los demás; debido a la conexión metafísica de dichos conceptos con el libre albedrío; conexión que declararemos por extenso en la parte cuarta.

534.- B) ES UN HECHO CONSTANTE. Es decir: tal persuasión se halla en vigor a) a lo largo de toda la vida del individuo; y b) mientras vienen durando el género humano y la sociedad.

En cuanto a lo primero -o a)-, porque las ideas morales a que nos hemos referido en A), evidentemente no se hallan en vigor sólo durante un determinado período de la vida racional del individuo, sino - durante toda su vida; y además, con tanta mayor claridad cuanto que el uso de razón es más perfecto.

Lo segundo -o b)-, es evidente por las costumbres e instituciones que hallamos en todos los pueblos, tanto primitivos como cultos, según consta por la ciencia antropológica; y también se comprueba por la legislación e instituciones jurídicas de todos los pueblos y naciones.

535.- C) ES UN HECHO IRRESISTIBLE. O sea, no puede suprimirse de ninguna manera: ni por el progreso científico, ni por las doctrinas de los deterministas extendidas por doquier; ya que los mismos que especulativamente defienden el determinismo, se comportan en la práctica como si afirmasen la realidad del libre albedrío.

Por lo demás, la mayor en cuestión la admiten los mismos deterministas, -- quienes en realidad no niegan la libertad por el hecho de que no se dé tal persuasión práctica, que fácilmente reconocen aún en sí mismos, sino porque juzgan que semejante persuasión es falsa, pretendiendo en vano dar razón de la que llaman "ilusión del libre albedrío".

536.- Prueba de la Menor. El que, una vez admitida la realidad del libre albedrío, todo se explique con plena claridad, es evidente. El que no se pueda explicar de otra forma la citada persuasión práctica, se prueba de la siguiente manera:

1° Porque una tal persuasión, universal, constante e irresistible, no puede menos de provenir de una causa que esté adornada de las mismas notas, y que no puede ser otra sino la misma naturaleza humana - que se encuentra en todos los hombres, siempre e inevitablemente. Ahora bien, una persuasión que procede de la naturaleza, no puede ser falsa, a menos que se admita que la naturaleza del hombre no ha sido debidamente conformada, y se halla expuesta invenciblemente al error en una cuestión de la mayor importancia para la vida humana.

2° Porque, al ser dicha persuasión práctica de una cuestión de gran importancia, y al ser tan numerosos los deterministas especulativos; a) los sabios ya deberían haber disipado tal ilusión, siendo como es el fundamento del orden moral, social y religioso, y que habría tenido que cambiarse en otro totalmente distinto; b) los hombres carentes de formación también tendrían que haber abrazado en la práctica la doctrina determinista; toda vez que, en el supuesto de que la libertad no existiese, con gran facilidad podrían dar satisfacción a todos sus deseos desordenados, sintiendose liberados de la obligación que imponen las leyes morales y de los remordimientos de la conciencia.

3° Porque las razones que aducen en su favor los deterministas, en modo alguno explican el hecho en cuestión, según se verá en la solución de las dificultades.

537.- <u>Prueba de la tesis</u>.- <u>2°</u>. <u>La realidad del libre albedrío se prueba por la experiencia</u>.

Pretendemos demostrar aquí que aquella persuasión práctica y espontánea de la propia libertad que demostramos ser real en el argumento anterior, no es ilusoria, sino verdadera e incluso en el orden teórico, haciendo ver que el hombre se la proporciona mediante la experiencia evidente y el raciocinio legítimo en ella fundado.

Para demostrar que este raciocinio, que muchas veces no está más que implícito en la vida práctica del hombre, es plenamente legítimo, y que la conclusión del mismo es verdadera, bastará sencillamente explicitarlo.

Esto puede hacerse: 1° prestando atención a los hechos o acontecimientos de que tenemos noticia intuitiva mientras realizamos el mismo acto voluntario, cuya libertad pretendemos probar. Y también, 2° considerando los hechos o acontecimientos de los cuales tenemos consciencia incluso intuitiva que preceden y que siguen a la volición, cuya libertad nos proponemos demostrar.

538.- 1° EXPLICITACIÓN DEL RACIOCINIO ESPONTÁNEO FUNDADO EN LOS HECHOS QUE ACOMPAÑAN LA VOLICIÓN LIBRE. A) POR VÍA DE SIMPLE OBSERVACIÓN. Cualquier hombre aprehende, de modo inmediato e intuitivo, que se comporta de modo activo al querer algo, o al tener noticia intuitiva de la propia volición. Pues, en virtud de dicha experiencia, sabe decir si quiere o no una cosa determinada. Ahora bien, a esta experiencia le precede siempre la cognición de la cosa, aprehendida también intuitivamente, que suministra el objeto de su volición. Semejante cognición no raras veces suministra un objeto que se muestra apetecible bajo un aspecto pero no bajo otro; o en otras palabras: el hombre es capaz también de aprehender muchas veces de modo intuitivo el juicio previo indiferente. Con estos antecedentes, el hombre se atribuye y se imputa con razón su propia volición, en la que intuye que se comporta de modo activo; y ello, no sólo como si dicha volición la realizase él activamente, sino también determinándola, ya que no aprehende intuitivamente otra cosa a la que pueda atribuir la determinación de su voluntad.

Y esta conclusión es legítima. Pues en dichas circunstancias, que son las únicas en que afirmamos que se da la libertad, el atribuir a una causa desconocida la decisión de la voluntad en que el hombre se comporta de modo activo, resulta algo totalmente arbitrario; y el demostrar lo contrario le toca, en realidad, al determinista que se empeña en afirmarlo.

Y si el determinista insiste en que se dá, en realidad, una causa que en tales circunstancias sea capaz de determinar la decisión de la voluntad, por más que, de hecho, no la experimentemos; esto, ante todo, evidentemente es lo mismo que afirmar que la negación del libre albedrío no puede demostrarse experimentalmente. Pues los argumentos que suelen aducir los deterministas contra la legitimidad de nuestra conclusión, de hecho no están tomados de otra cosa más que de sus falsos prejuicios pertenecientes al orden filosófico, como se pondrá de manifiesto en la solución de las dificultades.

539.- B) POR VIA DE EXPERIMENTACIÓN e INDUCCIÓN. Cualquier hombre concluye legítimamente, mediante evidente raciocinio, que libremente elige o quiere en la elección, hallándose en su mano el poder de no querer, o de querer otra cosa, precisamente por efecto de dicho poder; efecto que no ha de ser cualquiera, ni puesto de cualquier manera, sino en cuanto que puede ser variado sin obstáculo exactamente en las mismas circunstancias, conforme a las leyes lógicas de la inducción.

Pues cualquier hombre ha experimentado repetidas veces, y recuerda perfectamente, que, dándose las mismas circunstancias -es decir, permaneciendo el mismo juicio indiferente sobre los medios proporcionados a la obtención del mismo fin-, unas veces no ha hecho elección alguna, y otras ha elegido uno u otro de los extremos propuestos. De lo

cual concluye con toda legitimidad, y mediante un obvio raciocinio, -- que tiene el poder de hacerlo; puesto que "de facto ad posse valet --- illatio" (de lo que ya se ha hecho al poder de hacerlo, el nexo es válido).

Sea lo que fuere sobre si las circunstancias, en su realidad objetiva, pueden o no ser exactamente las mismas, al menos dichas circunstancias, en cuanto conocidas, sí que pueden serlo, y de hecho lo fueron en la experiencia pasada. Basta, pues, esto para legitimar el raciocinio inductivo. En efecto, la voluntad en la elección - no se determina respecto de los medios, tal como éstos existen en su realidad objetiva, sino según el hombre conoce que se dan en la realidad.

540.- 2° SE PRUEBA TAMBIÉN A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LOS ELEMENTOS A) ANTECEDENTES Y B) SUBSIGUIENTES A LA ELECCIÓN.

A) ANTES DE LA ELECCIÓN, yo mantengo, sin lugar a dudas, que puedo elegir uno u otro -e incluso ninguno- de los medios que se me ofrecen como conducentes al fin que pretendo.

Por ejemplo, yo puedo ir a la Iglesia por el camino A o por el camino B, o sencillamente no ir a ella. Dentro del estudio y la investigación, yo puedo continuar escribiendo, o dejar de escribir para ponerme a leer un libro; puedo igualmente proseguir con el desarrollo de un tema, o dejarlo para otro momento. Tengo la plena certeza de que puedo querer dejar de escribir, e incluso me siento inclinado a ello por la fatiga que produce un trabajo prolongado, y sin embargo, precisamente porque quiero, continuo escribiendo.

Esto es aún más manifiesto en los asuntos importantes en los que consideramos que es preciso establecer una consulta previa, para no obrar de modo imprudente; y muchas veces, tras largas deliberaciones, y después de haberse propuesto todos los medios, nos quedamos aún sin saber qué hacer, siendo así que, con la mayor facilidad, podríamos elegir cualquiera de los dos extremos. Por último, donde mejor se evidencia lo que acabamos de decir, es en la fuerte resistencia que oponemos a las tentaciones violentas y que se mantienen por largo tiempo.

B) DESPUÉS DE LA ELECCIÓN, experimentamos la imputabilidad - moral respecto de los actos que hemos puesto con la posibilidad de poner otros o sencillamente de no ponerlos, pero no de aquellos actos que se realizan de modo necesario. Y así, nos sentimos responsablemente gozosos de lo que deliberadamente hemos elegido, si se trata de una buena acción; mientras que nos sentimos culpables, si la acción es mala. En cambio, no nos sentimos en modo alguno responsables de cuanto hayamos podido hacer sin deliberación.

Ahora bien, semejantes hechos, comprobados por la experiencia individual de cada uno, son del todo coherentes con la realidad del libre albedrío; y carecen de toda explicación posible, en el supuesto de que el hombre no actúe con libertad.

541.- <u>Prueba de la tesis</u>.- <u>3°</u>. <u>La realidad del libre albedrío se pone de manifiesto a partir de la misma naturaleza de la voluntad.</u>

La voluntad es 1) una facultad o potencia activa y espiritual del hombre, que apetece el bien conocido por el entendimiento, y ello 2) del modo según el cual el entendimiento conoce el bien en cuestión, en cuanto apetecible. <u>Es así que</u>, el hombre 1) aprehende algunos bienes que lo son en su totalidad y que, por tanto, necesariamente son apetecibles; 2) a la vez que, por otra parte, aprehende otras muchas cosas que no son totalmente tales bienes, y que, por tanto, no son necesariamente apetecibles. <u>Luego</u>, la voluntad humana 1) apetece algunos bienes necesariamente, 2) mientras que otras muchas cosas, la mayoría de las veces, las apetece no por necesidad sino libremente, es decir: con poder de no apetecerlas.

542.- <u>La Mayor</u>, en cuanto a 1) no es otra cosa más que la definición misma de voluntad. En <u>cuanto a 2)</u> porque, de lo contrario, la voluntad no necesariamente -

querría lo que el entendimiento le propone como necesario; o necesariamente querría lo que el entendimiento le manifestara como no necesario; en el cual supuesto, a) la voluntad no sería dirigida ni movida en el querer por la razón, sino por algo distinto de la razón, ni b) por consiguiente, la voluntad sería una facultad racional; ni, en último término c) semejante forma de obrar podría ser compatible con la armonía y coordinación de las facultades del hombre, que se da con plena certeza en el hombre que tiene íntegras sus facultades mentales; al menos, entre las facultades pertenecientes al mismo orden, que, en el caso presente, es el orden racional.

543.- La Menor, en cuanto a 1) está fuera de toda duda que el entendimiento humano aprehende algunas cosas como totalmente buenas y apetecibles, ya sea a) en cuanto fin que se propone lograr, ya sea b) en cuanto medio que conduce a dicho fin.

a) Cosas totalmente buenas y apetecibles -o bienes que lo son por completo, y por tanto, apetecibles-, en cuanto fines, son, por ejemplo, todo cuanto se aprehende bajo la razón de bien, con exclusión de cualquier mal; o sea, el bien perfecto, que comprende la totalidad de aquellas cosas que constituyen bien para el hombre; o también, el bien infinito, que comprende dentro de sí todos los bienes particulares, lo que es equivalente a la bienaventuranza perfecta y al fin último del hombre.

Todo esto, que hablando con propiedad, es una sola cosa, y de hecho, sólo se halla en Dios, sin embargo, por error del entendimiento, podría ocurrir que fuera aprehendido en las cosas que no son Dios, al menos en determinados estados pasionales, y tratándose de un entendimiento imbuído de falsos prejuicios.

b) Como totalmente bueno -o bien en su totalidad- al menos, útil y del todo apetecible en cuanto medio para obtener el fin, es aprehendido por parte del entendimiento todo medio que se le representa como único, de suerte que no se conozca otro por el que pueda obtenerse el fin que se pretende lograr, ya sea de modo absoluto, ya hipotético.

544.- La misma Menor, en cuanto a 2), es decir, en cuanto al hecho de que el entendimiento humano aprehenda de continuo muchos bienes particulares, que no son totalmente buenos y apetecibles, tanto por lo que se refiere a a) los bienes propuestos en cuanto fin, como b) los bienes que son tales en cuanto que tienen razón de medio para el fin propuesto; no es menos evidente.

Así, a) en cuanto a los bienes tanto honestos como deleitables, considerados en sí mismos y en calidad de fin propuesto, son innumerables los bienes que salen al paso en la vida del hombre, y que no son totalmente buenos; ya sea debido a su carácter finito y a su imperfección; ya sea por las dificultades aprehendidas en la adquisición de los mismos; ya sea por la inseguridad de que va acompañada su posesión; ya sea también porque dicha posesión no es compatible con la posesión de otros bienes.

Pero b) esto aparece con mucha mayor claridad cuando se trata del bien útil, es decir: del bien que es tal en cuanto que tiene razón de medio para lograr el fin que se pretende. En efecto, ocurre con frecuencia que los medios aprehendidos son muchos y opuestos unos a otros, de suerte que no son los únicos apropiados para el fin, y por consiguiente, tampoco son aprehendidos como necesariamente apetecibles.

545.- Por último, el Consecuente, por su parte, es evidente, supuesto el hecho, que nadie puede negar, de que el hombre, bajo la cognición de los bienes particulares a que nos referimos, o medios que no conducen únicamente al fin que se pretende, unas veces se abstiene sencillamente de querer, y otras veces presta por la voluntad su asentimiento a alguno de dichos bienes, o muestra su preferencia por uno de ellos.

Efectivamente, una tal abstención en cuanto al querer, o la determinación a querer un bien en lugar de otro, no pueden proceder de los mismos objetos en cuanto conocidos, ya que ellos, por más que puedan suponer una invitación para la voluntad, sin embargo no pueden satisfacer por completo toda su capacidad de apetecer, ya que no son aprehendidos como totalmente buenos y apetecibles. Por esta razón, la volición positiva o negativa (negativa, cuando de hecho no se quiere nada) no puede verse determinada si no es por el mismo hombre, gracias a la facultad o potencia activa que éste tiene de querer, y que recibe el nombre de voluntad. Y en esto consiste formalmente el ejercicio del libre albedrío.

546.- 4°. La realidad del libre albedrío se prueba a partir de la existencia real y de la verdad del orden moral.

El orden moral formalmente considerado, es el conjunto de relaciones y de principios según los cuales las acciones humanas se consideran como buenas o malas. Entidades pertenecientes al orden moral son: el derecho, la obligación, la responsabilidad, el mérito o demérito, el premio y el castigo, etc.

El orden moral puede considerarse también en sentido material, y entonces supone las acciones humanas que se tienen por buenas o malas conforme a los principios y relaciones que constituyen el orden moral considerado formalmente.

547.- Para cualquier hombre en pleno uso de sus facultades, es un hecho incuestionable que el orden moral es algo verdadero y real, es decir, no se trata de algo de mera apariencia o ilusorio. Es así que, el orden moral no puede ser verdadero y real, sino existe realmente el libre albedrío; o lo que es lo mismo, el orden moral, si quitamos el libre albedrío, no sería más que pura ficción o ilusión. Luego, existe el libre albedrío.

El consecuente es evidente. Entre los deterministas, algunos que admiten la mayor, niegan la menor, pretendiendo que el orden moral puede conjugarse con la negación de la libertad. Otros, en cambio, conceden dicha menor, pero niegan la mayor, o la realidad del orden moral, según se concibe generalmente. Habrá que probar, por tanto, ambas premisas del silogismo en cuestión.

548.- Prueba de la Mayor. 1° Por el consentimiento del género humano a) universal, b) constante, y c) invariable acerca de la realidad de las entidades morales -es decir, del derecho, de la obligación, del mérito o demérito, etc., de que ya antes (n. 533) hemos hablado-. -- Pues todos, cuando tratan de tales entidades, dan por cierto que no son invenciones de la mente, sino realidades, no de orden físico, pero sí de orden moral.

549.- 2° Por los absurdos que se seguirían en caso de que el orden moral formalmente considerado, se tomase como pura ficción. Citemos sólo algunos.

a) En líneas generales, se vendría abajo todo el orden moral tomado en sentido material; pues, como quiera que el comportamiento de los hombres sólo se regiría por leyes físicas, únicamente prevalecería la ley del más fuerte, y en consecuencia, toda la organización familiar, social y política habría de transformarse en otra, a todas luces peor.

b) En particular, no habría entre los hombres ninguna obligación, ningún derecho o deber, ningún mérito o demérito, ninguna virtud o vicio, y en una palabra, ninguna ley que no fuera física; y, por consiguiente, no tendrían sentido la alabanza o el vituperio, el premio o el castigo propiamente dicho, al menos vindicativo; no existiría diferencia alguna entre el loco y el criminal, ni entre el enemigo público de toda la sociedad, que sólo pretende dar satisfacción a sus bajas pasiones, y el hombre que se entrega por el bien de todos, aún con peligro de su vida.

El que admitiese tales absurdos, que evidentemente se siguen de la negación del orden moral, estaría imaginando un género humano que nada tiene que ver con el actual; y en último término, no habría ninguna diferencia esencial entre el hombre y los seres irracionales, por lo que se refiere a la imputabilidad de sus operaciones.

550.- Prueba de la Menor.- Suprimida la libertad, desaparece no sólo A) el orden moral tomado en sentido formal, sino también B) el orden moral considerado en su sentido material.

La proposición A) podría probarse sometiendo a análisis los conceptos propios de las distintas entidades morales. Pues el que sopesa bien dichos conceptos, claramente percibe que incluyen como fundamento la afirmación de libre albedrío; y si se niega el libre albedrío, adquieren entonces un sentido absurdo, u otro totalmente distinto del sentido que los hombres les atribuyen.

551.- Puede declararse en particular por lo que se refiere a a) los conceptos de bien o mal moral, b) de imputabilidad y castigo, c) de derecho y obligación.

a) Los conceptos de bien y de mal moral, suponen la conformidad o disconformidad con alguna ley que impone no una necesidad física, sino sólo moral; es decir, tal que impida o, por el contrario, fomente la acción respectivamente prohibida o preceptuada, no de manera física, sino sólo en virtud de la sanción en que se incurre de premio o, respectivamente, de castigo.

De lo contrario, el hombre no sería mayormente autor de su bondad moral de lo que lo sería un caballo respecto de su agilidad; y la bondad que se supone moral, no sería otra cosa más que una cierta utilidad o una bondad de índole estética, distinta por completo de la bondad del orden moral.

b) El concepto de imputabilidad -y, por consiguiente, los conceptos de culpa y de castigo, si se trata de una acción mala- supone que la acción en cuestión caía bajo el dominio de la persona a que se imputa; y si viene a faltar por cualquier motivo, la posición de dicha acción ya no depende de aquél, sino de una causa obligante. La imputabilidad que corresponde a la acción mala, lleva consigo en el orden moral la razón de culpa, y merece un castigo. Ahora bien, suprimida la libertad, no habría culpa ni castigo propiamente tales, de la misma manera que no los hay en el caso de los seres irracionales y en el de los hombres privados de razón.

c) Por último, los conceptos de derecho y obligación suponen también la libertad. Pues no puede darse el derecho de exigir a alguien aquello que le resulta imposible, o que está fuera de su potestad y dominio; ni tampoco nadie puede verse obligado a realizar lo que le es físicamente imposible. Ahora bien, si se suprime la libertad de necesidad, no queda más que la necesidad física.

552.- La proposición B) no parece que sea menos evidente. En efecto, una vez que los hombres llegaran a convencerse de que obraban por necesidad en todas las cosas, ya no caería bajo su potestad y dominio el esforzarse en realizar actos moralmente buenos, evitando los malos; no sólo no ofrecerían resistencia alguna a las tendencias hacia el mal moral, sino que les darían cabida con mayor facilidad; y, por consiguiente, el comportamiento del género humano sería muy distinto e incomparablemente peor, como también serían mucho peores las costumbres; ya que, por hipótesis, no se regirían por las normas de la razón, sino sólo por las pasiones desenfrenadas.

553.- Objeciones.- 1.- CONTRA EL PRIMER ARGUMENTO. La persuasión que tienen todos los hombres acerca de su propia libertad, es pura ilusión. Luego, a partir de ella no puede probarse la realidad del libre albedrío.

Prueba del antecedente. En efecto, la ilusión del libre albedrío es semejante a la que experimentaría una veleta (BAYLE), o una peonza (HOBBES), o una piedra tirada o que cae de lo alto (SPINOZA), o la aguja de una brújula (LEIBNIZ), si tuvieran conocimiento y deseasen moverse así. Luego, "a pari" ocurre con el hombre, que, porque tiene conocimiento y desea moverse, juzga que el movimiento procede de él, siendo así que su operación se halla determinada por algo que le es extrínseco.

Respuesta: Niego el Antecedente y el Consecuente. En cuanto a la prueba aducida:

Respuesta 1º: No deja de ser admirable que los positivistas que lanzan tal objeción, rehúsen el testimonio real de la conciencia, que es un hecho positivo comprobado por la experiencia, y recurran a un testimonio de conciencia hipotético, e incluso absurdo. Pues con toda evidencia es preciso negar el supuesto.

Respuesta 2º: Niego la paridad aún siendo absurdo el supuesto. Pues el hombre no sólo conoce los propios movimientos, ni es simplemente consciente de que él los desea; pero percibe por su consciencia que él es el que determina en la elección el movimiento de su propia voluntad, lo cual nunca podrían percibir las cosas citadas como ejemplos, ya que son determinadas por otro, como tampoco nosotros lo percibimos cuando es otro el que violentamente nos determina.

INSTANCIA. La ilusión del libre albedrío se explica suficientemente por la consciencia de la propia actividad unida a la ignorancia de las fuerzas por las que

en realidad nos determinamos a elegir. Tal es el sentir de SPINOZA, SCHOPENHAUER, HÖFFDING, WUNDT, ZIEHEN, y de muchos modernos.

Respuesta: niego que se explique de esta manera. Se oponen a ello las razones aducidas en la prueba. Se opone también: a) El hecho de que la consciencia atestigua con tanta mayor evidencia la libertad, cuanto mejor se conocen los motivos de la elección.

b) Todo lo más, la ignorancia de los motivos podría ser el fundamento de la siguiente aseveración negativa: "no sé de dónde procede esta elección"; ahora bien, la consciencia de la elección atestigua positivamente que la determinación procede de mí mismo.

c) Ni atribuímos a nuestra determinación las voliciones que son los actos "primo primi" y se realizan por necesidad, ni mucho menos las imaginaciones y cualesquiera otras actividades que ocurren en nosotros sin que nosotros lo queramos.

Por último, d) si fuese verdad lo que dicen los deterministas, más que afirmar positivamente la libertad de dichas actividades, deberíamos admirarnos de una cosa que sucede cuando menos lo pensamos, de la misma manera que nos admiramos de la variedad de figuras que se forman en un caleidoscopio, o de la misma manera que nos admiraríamos de que, sin quererlo nosotros ni haciendo nada para ello, nos sintiéramos trasladados de un lugar a otro por alguna fuerza desconocida.

554.- 2.- CONTRA EL SEGUNDO ARGUMENTO. La consciencia no puede atestiguar la libertad. "La consciencia me dice solamente lo que yo hago y siento. Pero no lo que soy capaz de hacer. Pues la consciencia no hace las veces de un profeta; tenemos consciencia de lo que es; pero no de lo que habrá de ser o de lo que podemos hacer. Nunca sabemos que nosotros somos capaces de hacer algo, más que después de que hemos hecho algo igual o semejante". Así STUART MILL. Luego, la libertad no la experimentamos por la mera consciencia.

Respuesta: "transeat" (puede pasar) el antecedente, y también el consecuente. Nosotros, en verdad, no hemos probado la libertad a partir de la mera consciencia de la volición libre, ni siquiera a partir de la mera consciencia del "yo" que quiere en acto, sino mediante un raciocinio evidente fundado en tales hechos de consciencia.

INSTANCIA. Es así que, tampoco el argumento fundado en la consciencia es apto para probar la libertad. En efecto, puede ocurrir que alguien tenga consciencia de que está obrando libremente, cuando lo está haciendo de manera necesaria. Esto es lo que ocurre a veces, tanto a) en el caso de los que sueñan; como b) en el de los hipnotizados.

a) Los que sueñan no pocas veces ven propuestos en el sueño objetos en cuanto moralmente buenos y preceptuados, o en cuanto prohibidos y pecaminosos; y a veces da su consentimiento a una pasión innoble, no sin remordimientos de conciencia por la percepción del pecado. Luego tienen consciencia de que lo hacen libremente, como quiera que sin dicha consciencia no puede haber pecado; y, sin embargo, por otra parte los que se hallan en estado de sueño, según todos, carecen de libertad.

Así también b) los hipnotizados, por una simple sugerencia del hipnotizador, pueden llevar a cabo, y realizan de hecho, acciones verdaderamente criminales, que perciben como tales y moralmente malas; lo cual no puede ocurrir sin tener consciencia de su libertad. Esto sobre todo ocurre cuando llevan a cabo con toda fidelidad sugestiones posthipnóticas, mucho tiempo después de haber sido hecha la sugestión; siendo así que, por otra parte, parecen carecer por completo de libertad, siendo en consecuencia irresponsables.

Respuesta: niego la menor subsumida. En cuanto a la prueba aducida, distingo el antecedente: puede ocurrir que alguien tenga consciencia aparente de que obra con libertad, cuando, en realidad, está obrando de modo necesario, concedo el antecedente; puede ocurrir que tenga verdadera consciencia de que obra con libertad, sin que obre verdaderamente con libertad, niego.

555.- En cuanto a los hechos aducidos en la prueba, de manera general puede decirse que ni los que se hallan en estado de sueño ni los hipnotizados tienen una verdadera persuasión racional de su propia libertad, que se pueda afirmar procedente del testimonio de la consciencia que se dé en el estado de sueño o de hipnosis; igualmente puede decirse que la falsa persuasión que tienen de su propia libertad, no es

otra cosa más que un estado afectivo, semejante al que tuvieron en el estado normal de vigilia, unido al verdadero testimonio de la consciencia y con la persuasión consiguiente de la propia libertad.

Y esta solución no es extraña a la ciencia psicológica, que, por lo general, admite que un estado afectivo determinado puede transferirse, no de modo racional y por las solas leyes de la asociación, a unas aprehensiones semejantes a las que en otro tiempo fueron capaces de producir dicho estado afectivo. Tales asociaciones recibieron el nombre de "complejos". Así, p. e., hallan su explicación los "tics", o movimientos reflejos involuntarios; así también las "fobias" que padecen los psicasténicos.

556.- En especial, a) en cuanto a los que se hallan en estado de sueño, hay que decir que falta en ellos la libertad debido a que no hay un verdadero juicio indiferente, por la razón de que, si bien en los sueños se ejerce la inteligencia, sin embargo no se goza de "uso de razón", con el cual nombre, al tratar de la libertad, "no se significa -como bien nota LOSSADA- un acto cualquiera de entendimiento, incluso judicativo, sino un juicio particularmente vivo y firme, y es este modo el que pertenece al juicio indiferente en cuanto constitutivo de libertad; y aunque no es fácil explicarlo, se reconoce lo suficiente de manera experimental; pues cualquiera aprecia con plena normalidad que, una vez que despierta del sueño, y que se ha disipado, por decirlo así la "niebla" del entendimiento, aprecia, discierne y juzga, de manera totalmente diferente, acerca de los objetos que le salieron al paso durante el sueño".

b) Por lo que se refiere a los hipnotizados, mientras se hallan en estado de hipnosis, hay que decir exactamente lo mismo que de los que están dormidos. En cuanto a la sugestión posthipnótica, con razón se duda si los que estuvieron hipnotizados, mientras llevan a cabo fatalmente -y a veces después de mucho tiempo- la sugestión que recibieron en la hipnosis, gozan o no de libertad.

Los mismos testimonios de los hipnotizados no son entre sí coherentes, pues unos afirman, mientras que otros niegan, el haber llevado a cabo libremente las sugestiones posthipnóticas. Ahora bien, hay una cosa que puede afirmarse con toda certeza, y es que ellos actúan libremente o no según que tienen o no consciencia del juicio indiferente y de su propia libertad. Así pues, el ejercicio de la libertad y la consciencia de la misma libertad nunca pueden separarse.

INSTANCIA. Por la experiencia de todos consta que hay muchos hombres que gozan de pleno uso de razón, los cuales, puestos todos los requisitos para obrar -por ejemplo, en una ocasión próxima de pecar-, no son capaces de dominarse y se ven impulsados como por férrea necesidad a hacer lo que en realidad no querrían, y no son libres para abstenerse.

Respuesta: distingo el aserto: hay muchos hombres que, gozando de pleno uso de razón y yendo por delante el juicio indiferente, se ven forzados por férrea necesidad a querer uno de los dos extremos de la libertad, niego; que, permaneciendo el juicio indiferente y no queriendo hacer algo, necesariamente tienen que hacerlo, subdistingo: si su voluntad no tiene dominio acerca de las actividades distintas de la voluntad, a las que, por tanto, no son capaces de imperar eficazmente, concedo; si tienen tal dominio, niego. Dicha operación distinta de la volición, y ejecutada en contra de la voluntad, no será voluntaria ni libre en sí misma, sino que a lo sumo lo será "in causa", es decir, en cuanto que el hombre fué capaz de preverla y quererla con anterioridad.

Ahora bien, el dominio de la voluntad sobre las potencias activas sensitivas y locomotoras, puede llegar a faltar, tanto por un defecto de la educación conveniente, como por la excesiva vehemencia de las tendencias inferiores.

557.- <u>3</u>.- CONTRA EL TERCER ARGUMENTO. El juicio que precede a la volición, o es indiferente -en cuanto que manifiesta un objeto que no ha de ser apetecido necesariamente por la voluntad-; o no es indiferente -en cuanto que manifiesta un objeto que la voluntad ha de apetecer necesariamente-. <u>Es así que</u>, si se afirma lo primero, no puede seguirse volición alguna, y mucho menos libre. Pero si se elige lo segundo, según la opinión de todos no puede seguirse otra cosa más que una volición necesaria. <u>Luego</u>, la volición, en caso de producirse, no puede producirse más que de manera necesaria.

Respuesta: Distingo la mayor, en cuanto al primer miembro del dilema; el juicio que precede a la volición, o es indiferente al mostrar un objeto que no ha de ser apetecido necesariamente por la voluntad, pero sin embargo ha de ser "apetecible" o -- "no apetecible"; o lo es en cuanto que muestra un objeto que necesariamente ha de ser apetecido por la voluntad, concedo; el juicio que precede a la volición, o es indiferente al mostrar un objeto que no ha de ser apetecido necesariamente por la voluntad, ni es "apetecible" por ella misma, sino que le es totalmente indiferente; o no es indiferente, al mostrar un objeto que necesariamente ha de ser apetecido, niego.

Contradistingo la menor: si se afirma lo primero -es decir, si el juicio -- que precede a la volición muestra a la voluntad un objeto que no ha de ser apetecido necesariamente, y que no es "apetecible", no puede seguirse volición alguna, concedo; - si se afirma lo primero, a saber: si el juicio que precede a la volición muestra un - objeto que, en verdad, no ha de ser apetecido necesariamente, pero que es "apetecible", no puede seguirse volición alguna, niego.

Pero si se afirma lo segundo, a saber: si el juicio no es indiferente, sino que muestra un objeto que necesariamente ha de ser apetecido, la volición subsiguiente es necesaria, concedo, y concedo también que no se sigue volición alguna si se muestra un objeto que es totalmente indiferente al sujeto de la apetición.

Y tras las distinciones dadas, niego el consecuente y la consecuencia.

Pues en verdad la volición libre puede seguirse, y de hecho se sigue, si el juicio práctico, aunque sea indiferente -es decir, que no determine la volición y muestre un objeto que no debe elegirse necesariamente-, sin embargo lo propone como "apetecible" o "elegible".

558.- INSTANCIA. Lo que es indiferente, o no determinado a un acto, no puede pasar al acto a menos que sea determinado por otro. Es así que, la voluntad de por sí es indiferente y no puede determinarse al acto por el juicio indiferente. Luego, - si el juicio previo es indiferente, la voluntad no puede determinarse a la volición; y, por tanto, en el supuesto de un juicio indiferente, no puede producirse ninguna volición. Y si el juicio es necesario, no puede producirse otra cosa más que una volición necesaria.

Respuesta: Distingo la mayor: lo que es indiferente con indiferencia meramente pasiva, no puede pasar al acto, a menos que sea determinado por otro, concedo; lo que es indiferente con indiferencia activa, no puede pasar al acto, a menos que -- sea determinado por otro, subdistingo: si no es determinado por otro, en el orden de la causa formal -es decir, en cuanto al objeto y la especificación del acto-, concedo; en el orden de la causa eficiente, niego.

Contradistingo la menor: la voluntad es de por sí indiferente, o no determinada a la volición, a saber: es indiferente con indiferencia puramente pasiva, niego; con indiferencia activa, subdistingo: es indiferente en el género de la causa formal -en cuanto al objeto y la especificación de su acto-, concedo; en el género de la causa eficiente -en cuanto a la determinación de la volición-, subdistingo nuevamente: - es indiferente con indiferencia que ha de ser determinada por la misma voluntad, concedo; con indiferencia que no puede ser determinada por la misma voluntad, niego.

Explicación: El que el acto de la voluntad verse sobre este o aquel objeto, procede, desde luego, de la cognición que precede a la determinación de la voluntad y en ella se halla implícita. Por tanto, la volición se especifica por la cognición, en el género de la causa formal. Ahora bien, el que la volición se dirija hacia uno u otro objeto del juicio previo, procede de la fuerza activa de la misma voluntad, que es potencia activa, y no pasiva y así, aún puestos todos los requisitos para obrar, puede determinarse hacia un extremo u otro, y asimismo puede abstenerse de cualquier determinación; y es precisamente en esto en lo que consiste formalmente el libre albedrío de la voluntad.

559.- 4.- CONTRA EL CUARTO ARGUMENTO. Negada la realidad del libre albedrío, aún pueden darse el derecho, la obligación, la responsabilidad o la imputabilidad, el mérito o el demérito, el premio y el castigo, etc.

Luego, negado el libre albedrío, aún subsiste la realidad del orden moral.

Prueba del antecedente. Pues al menos los animales superiores, que carecen con toda certeza de libre albedrío, tienen derecho a que se les proporcionen alimentos, o al menos, a no verse impedidos de adquirirlos; se les obliga a trabajar en beneficio del hombre; se les imputa cuanto realizan debidamente, y reciben por ello alabanzas, así como se les achacan las cosas que no realizan como es debido; por todo lo cual, se les conceden premios o se les aplican castigos. Luego, el orden moral no se viene abajo por negarse la realidad del libre albedrío.

Respuesta: Negada la realidad del libre albedrío, pueden darse la responsabilidad o la imputabilidad, el mérito o el demérito, el premio y el castigo, entendiendo todo ello en un sentido meramente analógico e impropio, y por supuesto distinto -- del que tienen tales palabras cuando es cuestión del hombre, concedo; en el sentido -- propio y primario que las mismas palabras tienen cuando se refieren al hombre, subdistingo: tendrían, por un absurdo, el mismo sentido y se dirían con la misma propiedad del hombre y de los animales, en la opinión que niega el libre albedrío del hombre, - concedo; en la opinión verdadera que afirma la realidad del libre albedrío en el hombre, mientras que lo niega en los animales, niego.

La imposibilidad de un verdadero orden moral, en el supuesto de la no existencia del libre albedrío, queda suficientemente mostrada en nuestro argumento, pero se demuestra con mayor amplitud y profundidad en la Ética por argumentos metafísicos.

560.- 5.- CONTRA EL LIBRE ALBEDRÍO EN GENERAL. A) A partir del mismo concepto de libertad.

a) Puestos todos los requisitos para obrar, es necesario que la voluntad -- quiera el objeto, o que no lo quiera, o que permanezca en suspenso. Luego, la voluntad no es libre.

Respuesta 1º: "transeat" el antecedente; y niego el consecuente y la consecuencia. Porque, aunque elija uno de dichos tres elementos, como quiera que no hay -- más para elegir, lo que elija lo elegirá libremente.

Respuesta 2º: distingo el antecedente: es necesario, con necesidad lógica, que elija uno de dichos tres elementos, concedo; es necesario que lo que elija, lo elija necesariamente o sin libertad, niego.

b) La volición libre es imposible. Porque, o sería libre antes de ser puesta, o después de haberlo sido, o mientras se pone. Es así que no lo primero; porque - la volición todavía no existe, y lo que no existe no puede ser nada. Tampoco lo segundo -o después de que ha sido puesta-, porque lo que se ha hecho no puede darse por no hecho. Ni lo tercero -es decir, mientras es puesta-, porque en dicho instante, la voluntad no tiene poder para lo opuesto, y la volición, cuando ya existe, no puede componerse con su misma negación. Luego, la volición nunca es libre.

Respuesta: niego el antecedente. En cuanto a la prueba aducida, concedo la mayor y la menor en cuanto a lo primero y lo segundo; la niego en cuanto a lo tercero.

La volición, en efecto, es libre mientras es puesta, si lo es por una potencia libre. Porque, aunque sea considerada en un signo posterior -o sea, en cuanto que se considera como ya realizada-, no se dé en la voluntad el poder para lo opuesto; pero sin embargo, en el signo anterior -o sea, considerada en su propio "fieri"-, es -- puesta por la potencia libre con el poder actual de no ponerla. Hay que decir que semejante objeción, ideada por los nominales, se funda toda ella en una confusión lamentable de los signos de tiempo y de naturaleza (o de las prioridades de tiempo y de naturaleza).

561.- 6.- B) A partir de los principios metafísicos.

a) Todo lo que se mueve es movido por otro. Es así que, si la voluntad actuase libremente se movería a sí misma. Luego, la voluntad no puede ser libre.

Respuesta: todo lo que se mueve es movido por otro, es decir, todo lo que - se hace, es hecho por otro, concedo; todo lo que recibe alguna acción o forma, debe - recibirla de una causa eficiente distinta, subdistingo: sólo de ella, niego; también de ella, concedo.

Contradistingo la menor: si la voluntad actuase libremente, su volición se llevaría a cabo por ella, en cuanto acto vital; pero no sólo por el influjo de ella, sino con el concurso de otras causas de distinto orden, sin lo cual sería imposible, concedo; se llevaría a cabo sólo por ella, sin el concurso de otras causas, niego.

Los influjos o actuaciones que se requieren para llevar a cabo la volición libre, además del concurso general de Dios, son el influjo de la bondad del objeto -- previamente conocido, en el género de la causa final que mueve a la voluntad a apetecerlo; y del mismo objeto, en el género de la causa formal, en cuanto que por él se especifica la cognición que es previa a la volición, y la misma volición subsiguiente a la cognición mencionada.

Si esta objeción tuviese alguna fuerza contra la libertad, la tendría también contra cualquier acción inmanente y vital, incluso de la vida vegetativa sensitiva y racional. Por lo que se ve que prueba demasiado, y por ello, no prueba nada.

b) Una potencia que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar o no, es algo que repugna en sus términos.

Luego, no existe el libre albedrío.

El antecedente se prueba porque una causa que ha sido dotada de todos los requisitos que hacen falta para obrar, no puede menos de hacerlo; de lo contrario, ya no estaría dotada de todos los requisitos para obrar, pues, al no hacerlo, estaría manifestando que algo le faltaba.

Respuesta: niego el antecedente y el consecuente, así como la consecuencia. En cuanto a la prueba aducida, distingo: si la causa dotada de todos los requisitos para obrar, se entiende de manera que abarque, no sólo el poder pleno y suficiente para obrar, sino también la misma acción, concedo; si la causa dotada de todos los requisitos para obrar, se entiende, como ha de entenderse, como causa constituída en acto primo próximo con plena capacidad de obrar, prescindiendo del acto segundo, entonces tal causa no puede menos de obrar, subdistingo: si se supone -lo que ha de demostrarse- que la causa de que se trata es necesaria, concedo; si la causa de que se trata no es necesaria, sino que se prueba que es libre, niego.

562.- INSTANCIA.- La causa dotada de todos los requisitos para obrar, es ya una causa suficiente para obrar. Es así que, según consta por la experiencia, la causa suficiente para obrar obra por necesidad de naturaleza. Luego, la causa dotada de todos los requisitos para obrar, no puede menos de hacerlo, y es incapaz de abstenerse.

Respuesta: concedo la mayor. Distingo la menor: consta por la experiencia que la causa suficiente para obrar, obra por necesidad de naturaleza, si por el nombre de causa suficiente se entiende la causa, dotada sí de capacidad suficiente, pero no constituída además en las condiciones que son necesarias para que su capacidad sea aplicada, en forma conveniente, a obrar, niego; pero si por el nombre de causa suficiente se entiende no sólo la capacidad suficiente, sino también las condiciones necesarias para que una tal capacidad sea aplicada en forma conveniente, subdistingo: si se trata de una causa que obra por necesidad, concedo; si se trata de una causa libre, niego que ello conste por la experiencia.

Los que presentan tal objeción, incurren en "petición de principio" al suponer como verdadero precisamente lo que hay que demostrar. Si no se diesen causas libres que, puestos todos los requisitos para obrar, pudiesen obrar o no, como suponen los adversarios, sería verdad que toda causa suficiente y aplicada en forma conveniente, no pudiera menos de obrar. Pero si se dan, como ya hemos probado, causas libres, puede perfectamente ocurrir que, puestos todos los requisitos para obrar, la causa que es de por sí suficiente para obrar, sin embargo no obre, o bien, siendo suficiente para obrar uno de los dos extremos, obre, conforme a su albedrío, lo que tenga a bien -- elegir.

563.- INSTANCIA.- El que admite una causa que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar o no, incurre en contradicción. Luego, el libre albedrío es algo intrínsecamente contradictorio.

Prueba del antecedente. Porque está admitiendo una causa que está dotada de capacidad suficiente para obrar; y a la vez niega que esté dotada de suficiente capacidad para obrar. Efectivamente, el hecho de no obrar no puede atribuirse más que a la capacidad insuficiente de hacerlo.

Respuesta: niego el antecedente y el consecuente. En cuanto a la prueba aducida, niego de nuevo el antecedente, y a la razón que se aduce niego que la razón por la que una causa libre no obre, aun puestos todos los requisitos para obrar, sea la -

insuficiencia de su capacidad, cuando es precisamente la plenitud de dicha capacidad por la cual es señora de sus actos, y así, puede obrar o no, o elegir un extremo u -- otro, según su propio albedrío y determinación.

564.- 7.- C) A partir de la ciencia experimental.

a) Según abundantes estadísticas, determinados hechos que suelen considerarse libres -por ejemplo, los matrimonios contraídos, los divorcios, los crímenes realizados, las letras protestadas que todos los años se devuelven al notario en una ciudad determinada o nación, y otros hechos semejantes- manifiestan una gran constancia y regularidad por lo que en números se refiere en un determinado tiempo y lugar. Es - así que, dicha regularidad y constancia en el número de unos hechos que se tienen por libres, sería inexplicable, si tales hechos se realizasen con auténtica libertad. Luego, muchos hechos que se consideran realizados libremente, no son libres, sino determinados ya en sus causas.

Respuesta 1º: "transeat" el antecedente. Niego la menor, el consecuente y - la consecuencia. Pues no hay nada que impida que las acciones verdaderamente libres, aparezcan en las estadísticas como dotadas de determinada constancia y regularidad, e incluso de mayor constancia y regularidad de lo que podría preverse por el simple cálculo de probabilidades en cosas que, de por sí, son plenamente indiferentes, como serían los números que se sacan por suerte de una bolsa.

La constancia y regularidad numérica de los hechos en cuestión, todo lo más sería incompatible con la noción de libre albedrío propia del indeterminismo exagerado, pero no con la verdadera noción de libre albedrío, que no excluye, sino que reclama, además del influjo del objeto previamente conocido, en las determinaciones libres de la voluntad, otros muchos influjos, que no son precisamente determinantes, sino fomentadores de ciertas decisiones libres. Pues en la posición de los actos libres, influyen, de hecho, los hábitos contraídos, la educación, el ejemplo de los demás y las costumbres de los pueblos, el medio ambiente físico, social y moral, el estado de ánimo del individuo, el cansancio, el optimismo, la tristeza, los estados patológicos, - el carácter y el temperamento individual, el sexo, la edad, la herencia, el nivel cultural y otros cincuenta mil elementos que favorecen o impiden las decisiones libres - del hombre, sin que por ello las determinen y supriman la libertad.

Por tanto, la constancia y regularidad de las acciones es algo que no se -- opone a la libertad de las mismas ni en su propio concepto ni en su realidad. En vano, pues, se concluye que se considera privado de libre albedrío el que cumple con fidelidad y de manera constante las leyes morales.

565.- Respuesta 2º: niego el antecedente. Pues el hecho de que parte el argumento se exagera hasta producir sorpresa.

Porque la constancia y regularidad de las acciones libres no es en absoluto tan exacta y rigurosa como se dice, y como debería ser, para que de ello se pudiese - extraer conclusión alguna en contra de la realidad del libre albedrío. Se trata, más bien, de una constancia y regularidad sólo relativa y sometida a multitud de altibajos.

Además, las operaciones libres muestran una tal constancia y regularidad sólo si se consideran en abstracto, pero no si se comprueban en cada uno de los individuos colocados en las circunstancias más diversas, es decir, tal como de hecho se realizan las operaciones mencionadas. Si se tuviesen en cuenta tales circunstancias, se encontrarían muy pocas operaciones libres que no estuviesen realizadas de distinto modo y por distintos motivos. Ahora bien, a la hora de levantar estadísticas, se prescinde de todas estas circunstancias, y no se presta atención a los procesos tan variados por que se realizan las diversas acciones libres, sino que sólo se considera la suma global o colección de los actos libres; con lo que viene a suceder que unos hechos que son de lo más dispar, se agrupan en un solo bloque, y el número de los hechos de un - individuo determinado se ve compensado por el número de los hechos de los demás.

Así, por ejemplo, aunque el número global de letras protestadas que todos - los años se envían a un notario en una ciudad o nación determinada, se suponga constante, no se sigue de ello que cada ciudadano ha debido protestar al año "x" número -

de letras.

566.- b) Conforme a la ley llamada por los físicos "principio de conservación de la energía", o de la energía constante, en el mundo no surgen nuevas energías, sino que siempre se da exactamente la misma cantidad de energía, de suerte que, cuando parece que existe una energía nueva, en realidad no se produce más que a través de la transformación de otra energía de cantidad equivalente. Es así que, este principio es incompatible con la realidad del libre albedrío.

En efecto, si existiese el libre albedrío, continuamente se estaría produciendo una nueva energía en el mundo sin que faltase otra correspondiente, y así, se aumentaría la cantidad total de la energía.

Respuesta: distingo la mayor: este principio podemos considerarlo verdadero por lo que se refiere a las fuerzas materiales del mundo, "transeat".

Por lo que se refiere a las fuerzas espirituales del alma que es asimismo espiritual, niego.

Niego la Menor. En cuanto a la razón aducida, distingo: si existiese libre albedrío, se podría producir una nueva energía espiritual, sin que faltase otra correspondiente, concedo; se podría producir una nueva energía material, subdistingo: de manera que se produzcan por el libre albedrío tales nuevas energías materiales, transformando otras energías materiales y según la ley de la conservación de la energía, concedo; de manera que se produzcan por el libre albedrío nuevas energías materiales, y así se viera acrecentada la cantidad total de la energía material del mundo, niego.

Desde luego que el hombre puede, mediante el libre albedrío, acrecentar sus propias energías espirituales; y, al multiplicarse los hombres por la generación -y supuesto que hayan adquirido una educación apropiada-, la energía espiritual puede crecer en el mundo. El hombre puede también aumentar las energías materiales -p. e., la energía eléctrica, multiplicando las centrales eléctricas-. Pero esto es algo que el hombre no puede hacer más que transformando en energía eléctrica las cantidades equivalentes de energía.

C A P Í T U L O   V I I

Principales modificaciones de la vida psíquica racional

567.- Nexo y disposición del capítulo.- Hasta aquí nos hemos dedicado a considerar las dos clases de operaciones racionales que suelen denominarse con el nombre genérico de intelección y volición. Hemos intentado conocer, de manera científica, la realidad y las causas, tanto remotas como próximas, de dichas operaciones estrictamente intencionales y fundamentales. Ahora bien, existe además un sinnúmero de modificaciones de tales operaciones y de toda la vida psíquica, que afectan incluso a la vida racional, cuya consideración, por una parte, viene a completar la doctrina psicológica que ya se ha expuesto, y por otra, puede ofrecer una utilidad enorme para la vida práctica. Entre las citadas modificaciones, reconocíamos como principales (n. 197-198), la atención, que guarda relación próximamente con el conocimiento; el hábito, que se refiere, sobre todo, a la tendencia; y el sentimiento, que invade toda la actividad psíquica. Como quiera que ya hemos hablado, con suficiente extensión, del sentimiento, tanto en general, como, al tratar de la vida sensitiva, en el capítulo VIII del libro IV, no nos queda aquí sino tratar alguna que otra cuestión acerca 1° de la atención, y 2°, del hábito.

A R T Í C U L O   I

REALIDAD, NATURALEZA Y DIVERSIDAD DE LA ATENCIÓN

568.- Noción etimológica y general de atención.- La palabra latina "attentio" -de la que procede nuestra "atención"-, derivada del verbo latino "attendere" y acogida en todas las lenguas neolatinas o románicas, presenta un doble concepto a la mente de la persona que pretende decidirla; por una parte, el concepto de una especie de empeño o de tensión, y por otra, de dirección de la actividad mental hacia el objeto conocido.

Los mismos conceptos suscita también la palabra griega "prosexis", que se compone de "pros" y "ekhein"; y, si la traducimos a nuestras lenguas, equivale a emplear algo -en este caso, la mente- para algo.

Otro tanto ocurre con el término alemán "aufmerksamkeit", formado por el verbo "merk" -que significa "notar"- y la preposición "auf", que significa también -al igual que las preposiciones "ad" y "pros"- la dirección hacia una cosa determinada.

Con razón, pues, según la etimología de la palabra y la equivalencia real, define BALMES la atención en general: "La aplicación de la mente a un objeto determinado".

En cuanto que es aplicación de la mente, supone una cierta actividad o ejercicio de la vida psíquica; en cuanto que es la mente la que se aplica, dicha actividad o ejercicio se limita a la cognición; y en cuanto que la actividad en cuestión se aplica a un objeto más que a otro, lleva consigo una dirección u orientación hacia dicho objeto.

569.- Verdadera naturaleza de la atención.- La palabra "atención", al igual que otras, como imaginación y memoria, puede emplearse con todo derecho en dos sentidos. a) En uno, de manera que con el nombre de atención se signifique su propio ejercicio. La atención entonces se considera "en acto segundo", y puede llamarse "atención tomada en sentido formal", o considerada en sí misma. b) En el segundo sentido, de manera que con el nombre de atención se signifique la causa que produce dicha atención. En tal caso, la atención se considera "en su acto primero", y puede llamarse "atención tomada en sentido causal", o considerada en sus propias causas.

570.- a) LA ATENCIÓN TOMADA EN SENTIDO FORMAL. No es otra cosa más que la aplicación misma de la cognición (acto de conocimiento) a un objeto de entre los muchos conocibles, y por dicha aplicación hemos definido precisamente la atención. Esta aplicación es "algo real", y distinto realmente de la cognición en cuanto modificación de la misma; en efecto, no sólo la cognición y su aplicación al objeto se definen de modo distinto, sino que, de hecho, y como lo atestigua la experiencia, se dan separadas "a parte rei", si bien tal separación no sea mutua. Pues no puede darse, como es evidente, la aplicación de la cognición, si no se da tal cognición; ahora bien, la cognición puede separarse de cualquier aplicación peculiar a un objeto determinado; y puede asimismo aplicarse a varios objetos, ya que no en forma simultánea, sí al menos sucesiva. Así pues, como quiera que la aplicación es algo no substancial, sino accidental, y no siendo accidente absoluto de la cognición, se impone decir que la entidad de la atención constituye un modo o accidente modal, de la misma manera que lo es también el sentimiento, según hemos probado en la tesis 17 (n. 290-304).

En consecuencia, yerran, sin más, todos los que hacen consistir la atención considerada en sentido formal, en una cualidad especial o modo de ser del objeto conocido; ya que la aplicación de la cognición en que consiste la atención, puede darse respecto de cualquier objeto.

Tampoco puede hacerse consistir la atención formalmente considerada, en un grado determinado de intensidad del objeto conocido; porque la atención puede dirigirse hacia objetos que impresionen la potencia cognoscitiva con cualquier grado de intensidad. Pues entre los objetos que impresionen la potencia cognoscitiva con intensidad distinta, podemos aplicar la cognición a aquel que se manifieste con intensidad -

mínima; e incluso también a un objeto que todavía no ha llegado a impresionar la potencia cognoscitiva, si bien se espera que se dé a conocer, tal como ocurre en la atención que precisamente por ello se denomina "atención expectante".

Sin razón alguna se dice que la atención formal consiste en una especial claridad y relieve con que el objeto es conocido; porque es perfectamente posible prestar atención a un objeto totalmente obscuro y confuso.

Los que se expresan así, confunden la atención formal, de que tratamos, con el efecto de la atención. Es evidente que el objeto conocido se percibe con mayor intensidad, claridad y relieve merced a la atención, que sin ella; ahora bien, de ello no se sigue que la atención tenga que identificarse con dicha claridad.

571.- b) LA ATENCIÓN TOMADA EN SENTIDO CAUSAL. Hablando con propiedad, la causa que produce la atención, no es única, toda vez que para producirla pueden concurrir varias causas, y de hecho siempre concurre más de una. Así pues, es preciso distinguir entre causa principal y causas secundarias, entre causa inmediata y causas mediatas, y entre causa absolutamente necesaria y causas que no siempre son necesarias para producir la atención.

Esto por delante, la causa principal, inmediata y absolutamente necesaria es la facultad cognoscitiva; de suerte que, si la suprimimos, no se daría la cognición, y mucho menos su aplicación.

Causa inmediata -aunque no principal, ni absolutamente necesaria- puede ser también el objeto conocido. Pues dicho objeto influye en la cognición siempre y simultáneamente con la potencia cognoscitiva; pero no siempre influye en la aplicación de la cognición; razón por la cual, y por lo que se refiere a la atención, decimos que no es causa necesaria.

A veces, sin embargo, puede ocurrir que la intensidad del objeto cause o determine por completo la atención, como se evidencia en los casos de una excitación vehemente de la potencia, por la cual ésta se ve obligada a prestar su atención al objeto que se presenta de la manera indicada.

Causa inmediata -no principal ni necesaria- pueden ser también los sentimientos y las tendencias, ya sean innatas ya sean adquiridas o hábitos; y, especialmente en el caso del hombre, su libre voluntad, que puede provocar a su arbitrio la atención.

Por tanto, no hay que admitir ninguna facultad especial de la atención, que sea realmente distinta de la facultad cognoscitiva. Pues una vez admitida ésta, y con la eventual cooperación de las otras causas a que nos hemos referido, hallan cómoda explicación todos los hechos que a la atención se atribuyen.

Por otra parte, la facultad de la atención, en el supuesto de que fuera distinta de las facultades cognoscitivas, no podría menos de ser la misma facultad cognoscitiva, como quiera que la atención, considerada formalmente, no es otra cosa más que la aplicación de la cognición; aplicación que no se distingue de la cognición sino con distinción modal. De lo contrario, sería preciso admitir una cognición que, de por sí, no tuviese ningún objeto, lo que va contra la esencia de la cognición que es esencialmente intencional (n. 191); ni se le podría imponer o señalar un objeto que fuese propio de otra facultad cognoscitiva.

Bien escribe SUÁREZ al respecto, aunque no trate sino incidentalmente de la causa de la atención: "La atención del entendimiento no es sino una peculiar eficiencia del entendimiento, acerca del acto por el cual tiende hacia la cosa conocida, como ya supongo por filosofía y explicaré más adelante en el tratado tercero 'De anima'. Porque no cabe pensar otra cosa, y porque, fuera de dicha causa, nadie puede conocer si no es mediante el acto que produce. Así pues, es necesario que para una nueva atención haya una nueva eficiencia" (De angelis, 1.6, c.7).

ARTÍCULO II

OBSERVACIONES ACERCA DEL HÁBITO PSICOLÓGICO

572.- Noción general de hábito psicológico.- Son muchas y muy diversas las acepciones de la palabra "hábito", según se utiliza por los filósofos, y todas ellas pueden verse brevemente expuestas en Sto. Tomás (1-2, q.49, a.1c.).

A nosotros sólo nos interesa la noción psicológica de hábito que dice referencia únicamente a los hábitos llamados "operativos", no a los "entitativos". Estos últimos pertenecen a la entidad del sujeto viviente; mientras que aquéllos afectan a la potencia activa como tal, que por su propia naturaleza dice relación al acto.

Por tanto, en sentido psicológico, se entiende por hábito, en general, una entidad determinada mediante la cual la actividad vital, sobre todo psíquica, se completa y perfecciona más allá de lo que la potencia vital por sí sola podría realizar; o también, algo por lo que la virtud o capacidad de la potencia vital se ve completada y corroborada a realizar sus operaciones de un modo más perfecto; operaciones que, sin dicho complemento y perfección, no se realizarían de modo tan perfecto. Para utilizar las mismas palabras de Sto. Tomás: el hábito en este sentido es "algo sobreañadido a la potencia, por lo que ésta se ve perfeccionada en orden a su operación" (De veritate q.20, a.2).

En consecuencia, con el nombre de hábito se expresa unas veces el complemento o perfección de la operación vital; mientras que otras, y más propiamente, se indica un complemento o perfección que se añade a la potencia misma.

573.- Hábitos naturales y sobrenaturales.- Un tal concepto general y vulgar de hábito, puede convenir a todos los hábitos, si bien no en todos se verifique del mismo modo. Pues media una gran diferencia entre los hábitos sobrenaturales y los naturales. En el hombre pueden darse, y de hecho se dan, hábitos de las dos clases.

El entendimiento y la voluntad del hombre gozan de potencia "obediencial" en virtud de la cual pueden ser elevados mediante hábitos sobrenaturales a obrar de modo sobrenatural. Y por el contrario, sin ninguna clase de elevación sobrenatural, no sólo el entendimiento y la voluntad, sino también otras muchas potencias activas materiales del hombre, con el sólo ejercicio natural de la actividad que les es propia, pueden adquirir hábitos, y de hecho adquieren no pocos.

Ahora bien, se da una gran diferencia entre los hábitos sobrenaturales y los naturales.

En efecto, aquéllos comunican a la facultad, sola y simplemente la potencia de obrar sobrenaturalmente, pero no la facilidad, por lo que se dice que dan el "simpliciter posse" (el poder simplemente), pero no el "facile posse" (poder con facilidad).

Mientras que los hábitos naturales, que han de suponer la facultad natural plenamente constituída, le comunican, no sólo el "posse", sino también el "facile posse", ya que completan y perfeccionan la potencia natural, que ya era de algún modo capaz de obrar naturalmente, a fin de que los actos de la misma puedan realizarse de modo más expedito y perfecto. Los hábitos sobrenaturales es Dios quien los produce sobrenaturalmente; los naturales, en cambio, se forman naturalmente, sin que la mayoría de las veces intervenga nada más que el ejercicio prolongado de la actividad natural de la potencia.

A los teólogos corresponde tratar acerca de los hábitos sobrenaturales, mientras que corresponde a la Psicología hacer lo propio con los naturales.

574.- Definición escolástica de hábito.- Los escolásticos suelen definir el hábito de la siguiente manera: "Una cualidad permanente y estable de por sí, que presta a la potencia una ayuda que va más allá de lo que de modo natural se requiere por parte de la potencia para obrar".